VOLUMEN XXI N. I-II MCMLV

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

MISCELLANEA GEORG HOFMANN S. J.



PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA SANTA MARIA MAGGIORE, 7
ROMA

1955



P. GEORG HOFMANN S. J.

Natus die 1 Novembris anni MDCCCLXXXV

Philosophiae, theologiae, historiae doctor

In Pontificio Instituto Orientalium Studiorum Professor historiae ecclesiasticae orientalis a XXXIII annis

Moderator operis « Concilium Florentinum. Documenta et Scriptores »

Membrum correspondens Bavaricae Scientiarum Academiae

AD MAIOREM DEI GLORIAM

PATRI GEORGIO HOFMANN S. I.

DE REBVS CHRISTIANVM ORIENTEM SPECTANTIBVS

INVENIENDIS EDENDIS ILLVSTRANDIS

MAGISTRO BENE MERENTISSIMO

SEPTVAGESIMVM ANNVM VITAE SVAE

INDEFESSO ONVSTAE LABORE

FELICITER EXSOLVENTI

COLLEGIVM PROFESSORVM

PONTIFICII INSTITVTI ORIENTALIS DE VRBE

DIRECTIOQVE COMMENTARIORVM EIVS

« ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA »

STVDIA HAEC MISCELLANEA

DOCTORVM SCRIPTIS VNDIQVE COLLECTA

PERAMANTER

D. D. D.

Bibliographia Patris G. Hofmann S. I.

Opera praecipua.

Concilium Florentinum editum consilio et impensis Pontificii Instituti Orientalium Studiorum.

Vol. I: Pars I. *Epistolae Pontificiae ad Concilium Florentinum spectantes.* Romae, 1940, pp. 118.

Pars II. *Epistolae Pontificiae de rebus in Concilio Florentino annis 1438-1439 gestis.* Romae, 1944, pp. xx – 148.

Pars III. *Epistolae Pontificiae de ultimis actis Concilii Florentini, annis 1440-1445, et de rebus post Concilium gestis, annis 1446-1455. Cum indicibus ad partem I-III.* Romae 1946, pp. xvi-181.

Vol. III: Fasc. 1. *Acta Camerae Apostolicae et civitatum Venetiarum, Ferrariae, Florentiae, Ianuae, de Concilio Florentino.* Romae 1950, pp. XXIII-125.

Fasc. 2. *Fragmenta protocolli, diaria privata, sermones.* Romae 1951, pp. 142.

Fasc. 3. *Orientalium Documenta minora.* Ed. G. Hofmann S. I. cooperantibus T. O'Shaughnessy S. I. et I. Simon S. I., Romae 1953, pp. 90.

Vol. VI: *Andreas de Sancta Cruce, advocatus consistorialis. Acta Latina Concilii Florentini.* Romae 1955.

Concilium Florentinum. I. *Erstes Gutachten der Lateiner über das Fegfeuer,* Text mit Einführung. *Orientalia Christiana* XVI, Roma 1929, pp. 258-301.

II. *Zweites Gutachten der Lateiner über das Fegfeuer.* Text mit Einführung, *Or. Chr.* XVII, 1930, pp. 185-244.

III. *Denkschrift des Kardinals Cesarini über das Symbolum: Erstausgabe des lateinischen Textes, verbesserte Ausgabe der griechischen Übersetzung, Or. Chr.* XXII, 1931, pp. 5-63.

Griechische Patriarchen und römische Päpste. I. *Samuel Kapasoules, Patriarch von Alexandrien und Papst Klemens, Or. Chr.* XIII, 1928, pp. 81-180.

II, 1. *Patriarch Kyrillos Lukaris und die römische Kirche, Or. Chr.* XV, 1929, pp. 1-114.

II, 2. *Patriarch Athanasius Patellaros, seine Stellung zur römischen Kirche, Or. Chr.* XIX, 1930, pp. 205-280.

II, 3. *Patriarch Kyrillos Kontaris von Berröa, sein Anschluss an die katholische Kirche und sein heldenhafter Tod. Anhang: Patriarch Parthenios I. und Rom, Or. Chr.* XX, 1930, pp. 1-80.

II, 4. *Patriarch Ieremias II.* — II, 5. *Die Patriarchen Meletios Pegas, Neophytos II., Timotheos II.* — II, 6. *Patriarch Ioannikios, Or. Chr.* XXV, 1932, pp. 225-304.

III. 1. *Theophanes III. Patriarch von Jerusalem und Papst Urban VIII., Or. Chr.* XXX, 1933, pp. 5-58.

III, 2. *Metrophanes Kritopoulos, Patriarch von Alexandrien* (1636 1639). — III, 3. *Kosmas III. Kalokagathos, Patriarch von Alexandrien* (1737-1746). — III, 4. *Samuel Kapasoules, Patriarch von Alexandrien* (1710-23). Seine neuentdeckten Briefe an den Papst Klemens XI., *Or. Chr.* XXXVI 1934, pp. 73-132.

Vescovadi cattolici della Grecia. I. *Chios, Or. Chr.*, XXXIV, 1934, pp. 7-162.

II. *Tinos, Or. Chr. Analecta* 107, 1936, pp. 208.

III. *Syros, Or. Chr. An.* 112, 1937, pp. 158.

IV. *Naxos, Or. Chr. An.* 115, 1938, pp. 210.

V. *Thera – (Santorino), Or. Chr. An.* 130, 1941, pp. 146.

Il Vicariato Apostolico di Costantinopoli 1453-1830, Or. Chr. An. 103, 1935, pp. 336.

Das Papsttum und der griechische Freiheitskampf (1821-1829), Or. Chr. An. 136, 1952, pp. 209.

Rom und der Athos. Briefwechsel zwischen dem Missionar auf dem Athos Nikolaus Rossi und der Kongregation De Propaganda Fide, *Or. Chr. An.* 142, 1954, pp. 118.

Articuli etc.

Neuentdeckte alte Zeugnisse für Primat und Unfehlbarkeit der Bischöfe von Rom, Theologisch-praktische Monatsschrift, Passau, XXII (1911) pp. 9 ss.

1922-1933.

Petrus Rauch O. Pr., Lebensbild eines Hochschülers, Hofpredigers und Weihbischofs aus der Reformationszeit. München 1922. (Est dissertatio Universitatis Monacensis machina scripta et solum ex parte anno 1924 typis impressa).

Der hl. Josaphat, Or. Chr. I, 1923, pp. 297-320.

Ruthenica, Or. Chr. III, 1925, pp. 125-239.

Orientalische Kirchengeschichte (Neueste Bände), *Or. Chr.* IV, 1925, pp. 201-222.

Athos e Roma, Or. Chr. V, 1925, pp. 137-184.

Rom und Athosklöster, Or. Chr. VIII, 1926, pp. 3-40.

Il Beato Bellarmino e gli Orientali, Or. Chr. VIII, 1927, pp. 261-307.

Sinai und Rom, Or. Chr. IX, 1927, pp. 218-299.

Patmos und Rom, Or. Chr. XI, 1928, pp. 45-109.

Griechische Klöster und Rom, Or. Chr. XX, 1930, pp. 145-155.

Byzantina, Or. Chr. XXVI, 1932, pp. 154-165.

Photius et Ecclesia Romana. I-II, *Textus et Documenta* (ed. a Pontificia Universitate Gregoriana), Series Theologica, VI, VIII, 1932, pp. 65; 50.

Patriarchen von Konstantinopel, Or. Chr., XXXII, 1933, pp. 39.

1935-1936.

L'Apostolato dei Gesuiti nell'Oriente greco (1583-1773), Orientalia Christiana Periodica, Roma, I (1935) pp. 139-163.

L'Arcivescovado di Smirne, Or. Chr. Per. I, 1935, pp. 434-466.

Documenta Concilii Florentini de unione orientalium. I-III, *Textus et Documenta,* Ser. Theol., XVIII, XIX, 1935, XXII, 1936, pp. 34, 57, 57.

La Chiesa cattolica in Grecia, Or. Chr. Per. II (1936) pp. 164-190; 395-436.

1937.

Die Konzilsarbeit in Ferrara, Or. Chr. Per. III (1937) pp. 110-140. 403-455.

Formulae praeviae ad definitionem Concilii Florentini de Novissimis, Gregorianum XVIII (1937) pp. 337-360.

Testimonium ineditum Andreae, archiepiscopi Rhodi, de Marco Eugenico, Acta Academiae Velehradensis XIII (1937) pp. 13-20.

1938.

Die Konzilsarbeit in Florenz, Or. Chr. Per. IV (1938) pp. 157-188; 403-455.

De praeparatione definitionis Concilii Florentini de SS. Eucharistia, Acta Acad. Velehr. XIV (1938) pp. 45-54.

Quomodo formula definitionis Concilii Florentini de potestate plena Papae praeparata fuerit, Acta Acad. Velehr. XIV (1938) pp. 138-148.

De praeparatione definitionis Concilii Florentini de symbolo, Acta Acad. Velehr. XIV (1938) pp. 161-169.

Formulae praeviae ad definitionem Concilii Florentini de processione Spiritus Sancti, Acta Acad. Velehr. XIV (1938), pp. 81-105; 237-260.

1939.

Die Einigung der armenischen Kirche mit der katholischen Kirche auf dem Konzil von Florenz, Or. Chr. Per. V (1939) pp. 151-185.

Die Jesuiten und der Athos, Archivum Historicum S. I., VIII (1939) pp. 3-33.

Documenta de theologis Concilii Florentini, Acta Acad. Velehr. XV (1939) pp. 65-73; 181-192.

Humanismus in Concilio Florentino, Acta Acad. Velehr. XV (1939), pp. 193-211.

1940-1941.

Papato, conciliarismo, patriarcato (1438-1439) — Methodisches zur Diurnus-Forschung von Wilh. M. Peitz S. J., Miscellanea Historiae Pontificiae, II, 1940, pp. 82.

Patriarch Kyrillos Lukaris. Einfluss abendländischer Schriften auf seine Predigten, Or. Chr. Per. VII (1941) 250-265.

Der hl. Johannes Klimax bei Photius, Or. Chr. Per. VII (1941) pp. 461-479.

1942.

Kopten und Äthiopier auf dem Konzil von Florenz, Or. Chr. Per. VIII (1942) pp. 5-39.

La biblioteca scientifica del monastero di San Francesco a Candia, Or. Chr. Per. VIII (1942) pp. 317-360.

Le origini cattoliche di S. Giorgio dei Greci a Venezia, L'Oriente cristiano e l'Unità della Chiesa VII (1942) pp. 6-12.

La Chiesa copta ed etiopica nel Concilio di Firenze, La Civiltà Cattolica, 1942, II, pp. 141-146, 228-235.

1943.

Rodrigo. Dekan von Braga; Kaiser Johann VIII. Palaiologos, Zwei Briefe aus Konstantinopel, 13. Oktober und 18. November 1437, zur Vorgeschichte des Konzils von Florenz, Or. Chr. Per. IX (1943) pp. 171-187.

Katholische einheimische Priester- und Ordensberufe im türkischen Griechenland 1600-1820, *Studia Missionalia,* I, 1943, pp. 229-247.

Per il quinto centenario della morte del Beato Niccolò Albergati, L'Oriente cristiano e l'Unità della Chiesa VIII (1943), pp. 59-63.

1944.

Wie stand es mit der Frage der Kircheneinheit im XV. Jahrhundert?, Or. Chr. Per. X (1944) pp. 91-115.

Il pensiero religioso nelle donazioni e nei testamenti dei Veneziani di Creta, La Civ. Catt., 1944, I, pp. 220-226.

Una vita per la pace della Chiesa e dell'Europa: il Beato Niccolò Albergati, La Civ. Catt. 1944, I, pp. 337-347.

La Chiesa Cattolica e il popolo armeno, La Civ. Catt. 1944, II, pp. 354-365.

1945.

Patriarch Johann Bekkos und die lateinische Kultur, Or. Chr. Per. XI (1945) pp. 141-164.

Papst Gregor VII. und der christliche Osten, Studi Gregoriani, Roma 1945, pp. 1-13.

Le missioni presso i dissidenti orientali e la loro storia, Incontro ai Fratelli separati d'Oriente, Roma 1945, pp. 29-41.

I Papi del medioevo e l'Unione delle Chiese Orientali, ibidem pp. 155-164.

Der Metropolit von Chios, Parthenios, (später Patriarch von Konstantinopel) an Papst Urban VIII., Ostkirchliche Studien, Würzburg, I (1952) pp. 297-300.

Le Concile de Florence et la langue arabe, Proche Orient Chrétien II (1952) pp. 142-150.

Documenta inedita Honorii III Papae et Reipublicae Venetiarum de Monasteriis Montis Sinai, Studia Missionalia VII, 1952, pp. 415-424.

Textus byzantini de SS. Eucharistia; XXXV Congreso Eucarístico Internacional, Barcelona 1952, *Sesiones de Estudio* II, pp. 704-712.

1953.

Patriarch von Nikaia Manuel II. an Papst Innozenz IV., Or. Chr. Per. XIX (1953) pp. 59-70.

Neue Quellen zur inneren Kirchengeschichte des griechischen Ostens im vierten Jahrzehnt des XVII. Jahrhunderts (Mélanges Martin Jugie). Revue des Études Byzantines XI (1953) pp. 165-174.

Das Konzil von Chalkedon auf dem Konzil von Florenz. Das Konzil von Chalkedon II, Würzburg 1953, pp. 419-432.

Papst und Patriarch unter Kaiser Manuel I. Komnenos; Κανίσκιον Φαίδωνι Ι. Κουκούλε, Ἡ Ἐπετηρὶς τῆς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν XXIII (1953) pp. 74-82.

Ambrosius Traversari, Ostkirchliche Studien II (1953) pp. 214-217.

1954.

Zwei bisher unbekannte Briefe des Kardinals Bessarion, Or. Chr. Per. XX (1954), pp. 151-152.

Kirchengeschichtliches zur Ehe Theodors II. Palaiologos, Ostkirchliche Studien IV (1955).

Numerosi articuli Patris Hofmann inveniuntur praeterea in duabus encyclopaediis: *Lexikon für Theologie und Kirche,* I-X, Freiburg i.B. 1930-1938; et *Enciclopedia Cattolica,* I-XII, Città del Vaticano 1949-1954.

Zu den wohltätigen Stiftungen von Byzanz

Es ist bekannt wieviele wohltätige Stiftungen — νοσοκομεῖα, γηροκομεῖα, πτωχοτροφεῖα etc. — im byzantinischen Reich und besonders in Konstantinopel existierten (1). Selbst in den Zeiten des Verfalls, im XIV. Jahrhundert, bewundert Joannes Kantakuzenos (3, 227) diese Stiftungen, « τὸ θαυμαστὸν παρὰ Ῥωμαίοις ἔργον ». Kaiser und reiche Privatleute errichteten in christlichem Geist grosse Bauten, welche sie dann wohltätigen Zwecken widmeten. Viele von diesen Palästen dienten auch zu Wohnungen von fremden Prinzen oder Gesandten. Es ist zu bemerken, dass alle diese Bauten Jahrhunderte hindurch in gutem Zustand erhalten werden mussten. Einige freilich wurden durch Brand oder Erdbeben zerstört. Von Konstantinos Kopronymos sagt Theophanes (Chronographia 1, 443) dass « τὰ Καλλιστράτου λεγόμενα καὶ τὴν Δίου μονὴν καὶ τὰ Μαξιμίνου, ἄλλους τε μοναστῶν ἱεροὺς οἴκους καὶ παρθενῶνας ἐκ βάθεων κατέλυσεν ». Basileios I. dagegen nach Theophanes Contin. (339): « Καὶ ἄλλους ἱεροὺς οἴκους ἀμφὶ τοὺς ἑκατὸν περὶ τὴν πόλιν ἀνέστησε, πτωχοτροφεῖά τε καὶ ξενῶνας ἐκαινούργησε καὶ τῶν παλαιωθέντων πλεῖστα ἀνενέωσε, νοσοκομεῖά τε καὶ γηροκομεῖα καὶ μοναστήρια ».

Zur Bezeichnung dieser wohltätigen Gründungen benützte man in Byzanz den Artikel « τὰ » mit Genitiv des Gründernamens: τὰ Πλακιδίας, τὰ Στουδίου = die Stiftung der Placidia, des Studios. Diese Ausdrucksweise hat dann eine erweiterte Anwendung gefunden, so dass man auch gesagt hat: « τὰ μετανοίας » = die Grün-

(1) Vgl. K. Amantos, Ἡ ἑλληνικὴ φιλανθρωπία κατὰ τοὺς μεσαιωνικοὺς χρόνους. Ἀθηνᾶ, 35 (1923) 131 — K. Amantos, Ἱστορία τοῦ Βυζαντινοῦ κράτους, 1 (1953) 27 — Ph. Kukules, Βυζαντινῶν βίος καὶ πολιτισμός, 2 (1948) 128 — G. Chatzidakis, Γλωσσολογικαὶ ἔρευναι, 1 (1934) 353.

dung die den reumütigen Sündern diente. Es ist zu bemerken, dass sich diese Ausdrucksweise bei Ortsnamen bis heute erhalten hat: « τὰ Μάρκου » (Ortsnamen auf Chios) = das Dorf, welches von dem ersten Bewohner seinen Namen hat. Die Genetiv-Endung hat sich dann oft dem Artikel assimiliert: « τὰ Φιλούμενα » (Ortsnamen auf Chios) = der Ort, der einem Φιλούμενος gehörte oder von einem Φιλούμενος zuerst bewohnt war. Τὰ Φιλουμένου wurden dann zu τὰ Φιλούμενα.

Ich kann hier nicht die ganze Reihe der wohltätigen Gründungen, sondern bloss einige Beispiele besprechen.

Τὰ Μαρίνης

Marina, die Tochter des Kaisers Arkadios, nach Χρονικὸν Πασχάλιον (566) « οἶκον ἔκτισε τῶν Μαρίνης » in der Nähe des Kaiserpalastes. Τὰ Μαρίνης wurden « θεῖος οἶκος », « δεσποτικὸς οἶκος », « βασιλικὸς οἶκος » gennant. In der Zeitschrift Παρνασσός (1, 1877, 620) wurde eine Inschrift von A. Mordtmann veröffentlicht, in welcher « βασιλικὸς οἶκος [τῆς ὁσίας] Μαρίνης » nach nicht richtiger Ergänzung steht. Statt « [τῆς ὁσίας] Μαρίνης » muss « τῶν Μαρίνης » ergänzt werden. Τὰ Μαρίνης heissen « δεσποτικὸς οἶκος » bei Theophanes (Chronographia 1, 240), « θεῖος οἶκος » in einer Inschrift aus Kleinasien (1): « χωρίον διαφέροντα τῷ θείῳ οἴκῳ τῶν Μαρίνης προνουμένων ὑπὸ Μάγνου τοῦ ἐνδοξοτάτου κουράτωρος ». Die Tatsache, dass wir auch in Kleinasien auf Vermögen τῶν Μαρίνης stossen, zeigt, wie diese Stiftung weithin bekannt war.

Nach Theophanes (Chronogr. 1, 294) wurde im Palast τῶν Μαρίνης die Heirat der Tochter des Tyrannen Phokas mit dem General Priscus gefeiert; daraus ersieht man, dass τὰ Μαρίνης ein Nebengebäude des Kaiserpalastes waren. Durch dies Nebengebäude kamen die Freunde des Basileios I. in den grossen Palast, um den Kaiser Michael III. zu ermorden (2).

Nach Theophanes (Chronogr. 1, 240) wurde das Vermögen des Belisarios nach dessen Tod « εἰς τὸν δεσποτικὸν οἶκον τῶν Μαρίνης » einbezogen. Der Kaiser Konstantinos Porphyrogennetos,

(1) *Byzantion* 13 (1935) 169.
(2) Gregorius monachus S. 838.

nach Theophanes Contin. (461) «ἀνεκαίνισε τὸ μέγα λουτρόν ... τῶν Μαρίνης». Dies alles zeigt die Bedeutung und das lange Leben τῶν Μαρίνης, welche auch die Poesie des Palladios schon rühmte (Anthologia, IX, 109 und IX 528).

Τὰ Ὁρμίσδου — τὰ Ναρσοῦ

Zwei wohltätige Gründungen haben fremde Namen, Ὁρμίσδας und Ναρσῆς. Den Namen Ναρσῆς trugen viele armenische oder graeco-armenische Generäle oder andere höhere Beamten; der Ὁρμίσδας war vielleicht ein persischer Gönner.

Τὰ Ὁρμίσδου waren nach Theophanes Contin. (S. 154) ein Palast, der das Kloster der heiligen Sergius und Bacchus umfasste. Das Χρονικὸν Πασχάλιον spricht (1, 696) von einem κουράτωρ τῶν Ὁσμίσδου, Theophanes (Chronogr. 1, 295) von einem χαρτοφύλαξ τῶν Ὁρμίσδου. Τὰ Ὁρμίσδου lagen in der Nähe des Kaiserpalastes [1] und besassen Vermögen auch in Kleinasien, wie es sich aus einer Inschrift ergibt [2]: «χωρίον διαφέρον (?) τῷ θείῳ οἴκῳ τῶν Ὁρμίσδου προνοουμένων ὑπὸ Μάγνου πανευφήμου ἀπὸ ὑπάτων, κόμητος τῶν καθωσιωμένων δομεστίκων, γενικοῦ κουράτωρος». Derselbe Magnus wurde oben als κουράτωρ τῶν Μαρίνης genannt.

Über die Lage τῶν Ναρσοῦ, des geliebten Klosters des Psellus, ist viel gestritten worden [3]. In der letzten Zeit ist wahrscheinlich geworden, dass τὰ Ναρσοῦ sich nördlich der *porta aurea* befanden [4].

Τὰ Πλακιδίας

Der «δεσποτικὸς οἶκος τῶν Πλακιδίας» (Malal. 490) wurde wahrscheinlich von der Placidia, der Frau des Westkaisers Olybrius gegründet; nicht von der Galla Placidia, welche mit einer anderen Stiftung, τὰ Γάλλης [5], in Verbindung steht. Olybrius hat auch eine wohltätige Gründung gemacht, τὰ Ὀλυβρίου [6].

(1) R. Janin, *Constantinople byzantine*, 1950, S. 333.
(2) *Supplementum epigraphicum graecum*, 7 (1934) 70.
(3) Janin, loc. cit., S. 365 — Ὀρθοδοξία, 14, 1939, 142.
(4) *Byzantinische Zeitschrift* 44 (1951) 283.
(5) Janin, loc. cit., 415.
(6) Ibid. 368.

Auf die Galla Placidia beziehen sich wohl auch die Πλακιδιαναί. Der Patriarch von Alexandrien Theophilos, nach dem Historiker Sokrates (Hussey 704) « ἐν μιᾷ τῶν βασιλίδων οἰκίᾳ κατέλυσε ᾗ προσωνυμία Πλακιδιαναί ». Wie Πλακιδιαναί = τὰ Πλακιδίας, so auch Πλακιλλιαναί = τὰ Πλακίλλης, nach der Frau des Kaisers Theodosius I. Nach Prokop (Bell. I 24) « βασίλεια ἕτερα Πλακιλλιαναί τε καὶ τὰ Ἑλένης ἐπώνυμα ».

Τὰ Ἑλένης wurden auch Ἑλενιαναί, nach Theod. Anagnostes, genannt (1): « τὸ παλάτιον τῶν Ἑλενιανῶν ». Ebenso wurden τὰ Δεξιοκράτους auch als Δεξιοκρατιαναί bezeichnet (2).

Im Palast τῶν Πλακιδίας wurden auch päpstliche Abgeordnete, vielleicht auch andere Gesandte gastlich aufgenommen (3).

Τὰ Εὐγενίου – Τὰ Εὐβούλου

Τὰ Εὐγενίου waren ein γηροκομεῖον von einem Εὐγένιος gegründet (vgl. Nov. LXXVI 59 von Justinian). Τὰ Εὐγενίου waren bis zu den letzten Jahrhunderten des byzantinischen Reiches tätig. Über die Lage τῶν Εὐγενίου vgl. Kantakuzenos (3, 213): « ἐκ τῶν Εὐγενίου πυλῶν ἄχρι τῆς ξυλίνης λεγομένης πύλης » und Pachymeres (2, 174): « τῇ κατὰ τὰ Εὐγενίου γεγονότες θαλάσσῃ ».

Der nachherige Bischof Andreas von Kreta hatte in der Zeit von Justinian II. « τὴν τῆς εὐσεβοῦς διακονίας τῶν Εὐγενίου διοίκησιν » (4). Andreas diente wohl als κουράτωρ τῶν Εὐγενίου. Auf der Inschrift einer Bulle heisst es: « Κυριτζίῳ ὑπάτῳ καὶ γηροκόμῳ τῶν Εὐγενίου » (5). Nach Konstantin Porphyrogennetos (1, 556 und 1, 173) hatte « ὁ τῶν Εὐγενίου γηροκόμος » einen gebührenden Platz in den Zeremonien des Hofes.

Τὰ Εὐγενίου wurden volkstümlich ταβγενίου: « ἄλλος ὁρμᾷ εἰς τὸ Πέραμα, ἄλλος εἰς ταβγενίου » (6). Der Bewohner des Stadt-

(1) *P. G.* 86, 1, col. 224 — Janin 331.

(2) Janin 317.

(3) Mansi X, 880.

(4) A. Papadopoulos – Kerameus, Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας 5 (1898) 174.

(5) G. Schlumberger, *Sigillographie de l'empire byzantin* 1884, S. 154.

(6) Legrand, *Bibliothèque grecque vulgaire*, 1, Zeile 572.

viertels τῶν Εὐγενίου hiess Εὐγενιώτης, wie τῶν Κύρου Κυριώτης, τῶν Ἀνθεμίου Ἀνθεμιώτης: Γεωργίου σφράγισμα Εὐγενιώτου (1). Mit τὰ Εὐγενίου muss auch der Name Εὐγενιανός (2) in Beziehung stehen.

Τὰ Εὐβούλου waren ein νοσοκομεῖον nach einem unbekannten Εὔβουλος so benannt. Nach Malalas (411) wurde Paulus « ὁ ἀπὸ τῶν ξενοδόχων τῶν Εὐβούλου » Patriarch von Antiochien. Τὰ Εὐβούλου heissen ein νοσοκομεῖον im Leben des Lukas des Styliten (3) und ein ξενών bei Zonaras (XIV, 6). Ξενοδόχος ist also der κουράτωρ oder Direktor eines Fremdenhospizes.

Τὰ Βασιλίσκου – τὰ Ἀγαθοῦ

Wir sprechen noch kurz von einigen weniger bedeutenden Stiftungen (4). « Τὸ παλάτιον τῶν Βασιλίσκου » (Georgius monachus, ed. de Boor 618) wurde vom Kaiser Basiliskos im V. Jahrhundert errichtet (vgl. Glykas 490). Τὰ Ἀγαθοῦ sind nach einem unbekannten Gründer so genannt: « ἀγαγὼν Εὐθύμιον ἐκ τοῦ Στενοῦ ἀπὸ τῶν Ἀγαθοῦ » (5). Unrichtig steht in der Vita Euthymii (ed. de Boor XXIII, 3) « ἐν τῇ τοῦ Ἀγαθοῦ μονῇ » statt τῶν Ἀγαθοῦ.

Nach einem Κοκορόβιος ist ein Stadtviertel genannt. In der Vita des Εὐάρεστος steht: « ἐν τοῖς Κοκοροβίου . . . τόπος δέ ἐστιν οὕτω καλούμενος ἐν Κ/πόλει » (6).

« Τὰ Πονολύτου ἐκλήθη, ὅτι πολλαὶ ἰάσεις ἐκεῖσε ἐπετελοῦντο καὶ πόνοι πολλῶν ἐλύοντο » (7).

Τὰ Χαρισίου sind nach einem Charisios im V. Jahrhundert so genannt (8). Später sagte man τὰ Χαρσίου, wie bei Pachy-

(1) K. Konstantopulos, Βυζαντιακὰ μολυβδόβουλλα, 1930, S. 21.

(2) *Revue numismatique* 1905, S. 338.

(3) *Patrologia Orientalis*, 11, 245.

(4) Über wohltätige Stitungen vgl auch R. Janin, *La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin* 1953, S. 564.

(5) Georgius monachus, 871.

(6) *Analecta Bollandiana* 41, 308. Vgl. P.G. 105, 912 (in der vita des Nicolaus Studites).

(7) *Scriptores originum Constantinopolitanarum* 2, 237 (Preger).

(8) Janin, S. 308.

meres (2, 82). Das unbetonte erste ι ist weggefallen, wie es im Neugriechischen oft geschieht.

Bei Michael Attaleiates (S. 101) findet man folgende Angabe: (Der Kaiser Romanos Diogenes) « νυκτὸς ἀνιὼν εἰς τὸ Καπιτώλιον διὰ τῆς δεσποίνης ἐν ὅπλοις ». Ich vermute, dass richtig zu lesen ist τῶν Δεσποίνης· ebenso « Τὸ μοναστήριον τῶν Δεσποίνων » (Janin, La géographie ecclésiastique 93) soll τῶν Δεσποίνης heissen; ich kenne aber sonst kein Beispiel für τὰ Δεσποίνης.

Τὰ Ἐρεβίνθου befanden sich nicht in Konstantinopel, sondern in Kleinasien bei Milet (1). In der Vita des Nikephoros, Bischof von Milet heisst es: « μονὴν καθιστᾷ τὴν ἐπιλεγομένην τῶν Ἐρεβίνθου ». Der Name kommt wohl von einem Ort, wo die Kichererbse gedeiht und nicht von dem Spottnamen eines Gründers.

Wir haben in diesem kleinen Beitrag nicht alle wohltätigen Stiftungen aufgezählt. Ich glaube aber, dass auch die hier angeführten einen Begriff von dem Wohltätigkeitswesen in Konstantinopel geben.

K. Amantos

(1) *Analecta Bollandiana* 14, 148

Eine neue Variante der Darstellung des bekleideten Christus am Kreuz

Es gibt wenigstens vier bis fünf von einander recht verschiedene Arten, Christus am Kreuz nicht nackt, sondern bekleidet darzustellen. Und keine derselben ist im Sinne der byzantinischen Kulturgemeinschaft byzantinischen oder auch römischen Ursprungs.

Bis ins späte Mittelalter hinein hat sich niemand daran gewagt, Christus am Kreuz so darzustellen, wie solch ein armer gekreuzigter Mann wirklich aussah (1). Gründe der Ehrfurcht vor der Person des gekreuzigten Heilands mögen für die Christen in ihren eigenen Kreisen dafür massgebend gewesen sein. Sie mögen es auch nicht gewagt haben, Menschen ganz anderer Gesinnung, die sie für ihren Glauben gewinnen wollten, den gekreuzigten Erlöser als den um unsretwillen von den Menschen « Verfluchten, der für uns am Holze hing », zu zeigen (2).

Auch die etwas gefühllosen Skulpturen der Türe der Kirche von Santa Sabina in Rom oder auf einem Elfenbein in London (3), beide aus der ersten Hälfte des V. Jahrhunderts, die Christus nur mit einem vorne herabfallenden schmalen Gürtel bekleidet sein lassen, zeigen uns den Erlöser nicht am Kreuze hängend, sondern ziemlich frei stehend. Aber selbst diese Darstellungen sind später verboten worden (4).

(1) Vgl. S. v. Twickel, *Die Darstellung des Cruzifixus in anatomischer Betrachtung*, Münster 1951 (Diss.) Abb. 1-3.

(2) Siehe zum folgenden G. de Jerphanion, *La représentation de la croix et du Crucifix*, in: *La voix des monuments*, Bd. I (Paris-Brüssel 1930) S. 138-164, mit vielen guten Bildern und Tafeln; J. Reil, *Die frühchristlichen Darstellungen der Kreuzigung Christi*, Leipzig 1904;

(3) Siehe am leichtesten jetzt bei W. F. Volbach, *Elfenbeinarbeiten der Spätantike und des frühen Mittelalters*, 2. Aufl. Mainz 1952. S. 60 und Tafel 35 n. 116.

(4) *Mon. Germ. Hist., Script. Rer. Merovingicarum*, tom. I, S. 501.

Dagegen haben die Byzantiner von dem recht späten Augenblick an, wo sie Christus am Kreuz darstellen, niemals gezögert, ihn nur mit einem, allerdings in reichen Falten herabfallenden Lendentuch bekleidet abzubilden. So sehen wir ihn immer wieder auf den Mosaiken und Elfenbeinen sowie in den Miniaturen der Komnenenzeit.

Aus dem VI. Jahrhundert gibt es in Italien, etwa in Ravenna in S. Apollinare in Classe, in Santo Stefano Rotondo in Rom oder in den Kirchenschätzen von Bobbio (1) und Monza (2) eine andere Art, dem Beschauer den gekreuzigten Heiland ins Gedächtnis zu rufen: entweder am Schnittpunkt der beiden Kreuzesbalken oder über dem leeren Kreuz ist in einer Scheibe eine Büste des siegreichen Christus zu sehen. Dies kann man in dem Apsismosaik von S. Apollinare in Classe noch daraus verständlich machen, dass dort ja die Verklärung auf dem Berge Tabor abgebildet ist. Für die Bleikapseln von Bobbio oder die " Ampullen " von Monza verfängt eine solche Erklärung aber nicht; denn dort handelt es sich offenbar um eine Darstellung des gekreuzigten Heilandes.

Die Erklärung für diese Art, die Kreuzigung darzustellen, ebensowie die tiefere Begründung für das Mosaik in S. Apollinare in Classe ist aus dem Gedankengut des syrisch-palästinensischen Ostens zu erschliessen. Die Bleikapseln von Bobbio und die Ampullen von Monza stammen aus dem Hl. Land. Sie sind dort für Pilger hergestellt worden und geben uns also im Bild das wieder, was die einfachen Mönche und Laien in jenen Gegenden damals für recht und billig hielten. Das Apsismosaik hat E. Peterson wohl entscheidend aus syrischen Quellen erklärt (3).

In Vorderasien hielt man es im VI. Jahrhundert offenbar für unschicklich, Christus darzustellen als einen am Kreuz hängenden Mann, der sein Leben aushaucht. Etwas später änderte sich aber in jenen Landen die geistige Einstellung. Und diese, Änderung bietet uns die Gelegenheit, von der ersten Art zu reden in der Christus am Kreuz nicht nackt, sondern bekleidet, auch nicht hängend, sondern stehend dargestellt wird.

(1) G. Celi, S. I., *Cimeli Bobbiensi*, Roma 1923.

(2) A. Colombo, *I dittici eburnei e le ampolle metalliche della basilica reale di Monza. Annuario del civico Liceo Zucchi*, Monza 1934.

(3) E. Peterson, *La croce e la preghiera verso Oriente*, in: *Ephemerides liturgicae*, Bd. LIX (1945) Rom, S. 52-68.

Während manchmal — wie z. B. auf dem Fresko in der Höhlenkirche von Mavroudjan in Kappadokien — die beiden Schächer in brutaler Nacktheit an einem Pfahl ohne Querbalken, der sog. forca hängen, steht dort Christus mit einem langen ärmellosen dunklen Hemd bekleidet mit ausgestreckten Armen und leicht — vom Beschauer aus — nach links geneigtem Kopf am Kreuz. Dieses « Colobion » genannte Kleidungsstück ist mit zwei bis unten gehenden weissen Streifen geziert (1). Das bekannteste Beispiel eines Freskobildes dieser Art befindet sich in Rom in der linken Seitenkapelle der Kirche S. Maria Antiqua (2). Es stammt aus der Mitte des achten Jahrhunderts.

Die berühmteste Miniatur einer Darstellung des gekreuzigten Christus im Colobion ist in Florenz im sog. Rabulaskodex zu sehen, der im Jahre 586 im Johanneskloster in Zagba in Mesopotamien von einem Mönch Rabulas geschrieben wurde (3). Von den verschiedenen Miniaturen dieser Handschrift sagt F. Macler, der einzige, der ihr bisher ein eingehenderes Studium gewidmet hat (4): « Je ne me risquerais pas à aborder la question épineuse de la date des enluminures de Raboula. Il me semble qu'elles ne sont pas contemporains les unes des autres et que, soit par dessin, soit par le coloris, elles doivent être reportées à des époques très différentes ». Er zweifelt aber nicht daran, dass sie syrischen und nicht byzantischen Ursprungs sind. Es gibt neben dem Rabulaskodex noch eine Reihe früher, meist syrischer Codices, in welchen Christus ein mehr oder weniger stilisiert behandeltes Colobion trägt (5).

Auch in der kirchlichen Kleinkunst gibt es viele Beispiele der Darstellung des mit dem Colobion bekleideten Christus am Kreuz. G. Sotiriu hat in einem Vortrag auf dem IX. Byzantinisten-

(1) G. DE JERPHANION, *Les églises rupestres de Cappadoce*, tom. II. Paris 1936, S. 222-224, fig. 91; Tafel 176, 1.

(2) W. DE GRÜNEISEN, *St. Marie Antique*, Rom 1911, Tafel XXXVI, XXXIX, S. 120, Plan n. 59. Dort auch andere römische Wandbilder derselben Art.

(3) Das neueste Bild dieser Miniatur im Katalog der: *Mostra storica nazionale della Miniatura, Roma* (Nov. 1953 – Juni 1954), Florenz, Tafel 2.

(4) F. MACLER, *Raboula – Mlqê*, in: *Mélanges Charles Diehl*. Bd. II Art Paris 1930, S. 81-97.

(5) Siehe G. MILLET, *Recherches sur l'iconographie de l'Evangile*. Paris 1916, fig. 424, 425, 447, 460.

kongress in Saloniki ein Bild einer allerdings stark beschädigten, aus dem VIII. Jahrhundert stammenden Ikone aus dem Sinaikloster gezeigt, das genau dem Fresko in S. Maria Antiqua entspricht. Im Schatz von Sancta Sanctorum, der sich heute im Museo Sacro der Biblioteca Vaticana befindet, ist eine mit Eulogien gefüllte Schachtel zu sehen, deren Deckel interessante Malereien zeigt, die offenbar aus Palästina stammen und dem VIII. Jahrhundert angehören. Dort ist im mittleren Feld der gekreuzigte Christus im Colobion zu sehen (1). Es gibt im gleichen Museum auch ein getriebenes Goldkreuz, auf dem Christus mit dem Colobion bekleidet am Kreuze steht (2). Dasselbe Museo Sacro besitzt eine Reliquienschachtel aus Metall, auf dessen Deckel in Niello in streng stilisierter Art ein gekreuzigter Christus im Colobion abgebildet ist (3). Es ist genau dieselbe Art, die ein Pektoralkreuz zeigt, das heute im Kunstmuseum der Stadt Providence in den Vereinigten Staaten aufbewahrt wird (4). Ein wertvolles Pektoralkreuz mit genau der gleichen Darstellung ist auch im Schatz der Kathedrale von Monza zu sehen. Sie alle gleichen sehr den oben erwähnten Miniaturen (5). Auch grössere Elfenbeine dieser Art sind in manchen Sammlungen erhalten (6). Wir kennen auch eine grosse Anzahl von Pilgerkreuzen aus Palästina aus der Zeit zwischen dem sechsten und siebten bis zum vierzehnten Jahrhundert, welche alle die dort offenbar im Volk heimische Art der Darstellung der Kreuzigung Christi in manchmal recht unbeholfener und roher Art zeigen (7). Für

(1) H. Grisar, *Il Sancta Sanctorum ed il suo tesoro sacro*, Roma 1907, S. 164-168; F. Volbach, *Il tesoro della Cappella Sancta Sanctorum*, Città del Vaticano 1941, S. 18, Tafel 14.

(2) Bibl. Vaticana, Museo Sacro n. 612-35.

(3) Bibl. Vaticana, Museo Sacro n. 1990.

(4) *Museum of Art, Rhode Island School of Design, Providence, Museum Notes*, Vol. 9, n. 3, März 1952. R. Berliner, *A Palestinian Reliquary Cross of about 590*, Fig. 1.

(5) G. Millet, wie oben, fig. 425.

(6) Siehe: W. F. Volbach, *Elfenbeinarbeiten der Spätantike und des frühen Mittelalters*, 2. Aufl. Mainz 1952, n. 158, S. 76 und Tafel 158 sowie die dort angegebenen Verweise.

(7) W. F. Volbach, *Mittelalterliche Bildwerke aus Italien und Byzanz*, Tafel 9, n. 2507, 6414, S. 148 f.; Lj. Karaman, *Pregled Umjetnosti u Dalmacyi*. Zagreb 1952, Bild 32.



« Indulgence » plénière, accordée par le patriarche grec orthodoxe Anthimos de Jérusalem (1788-1808)

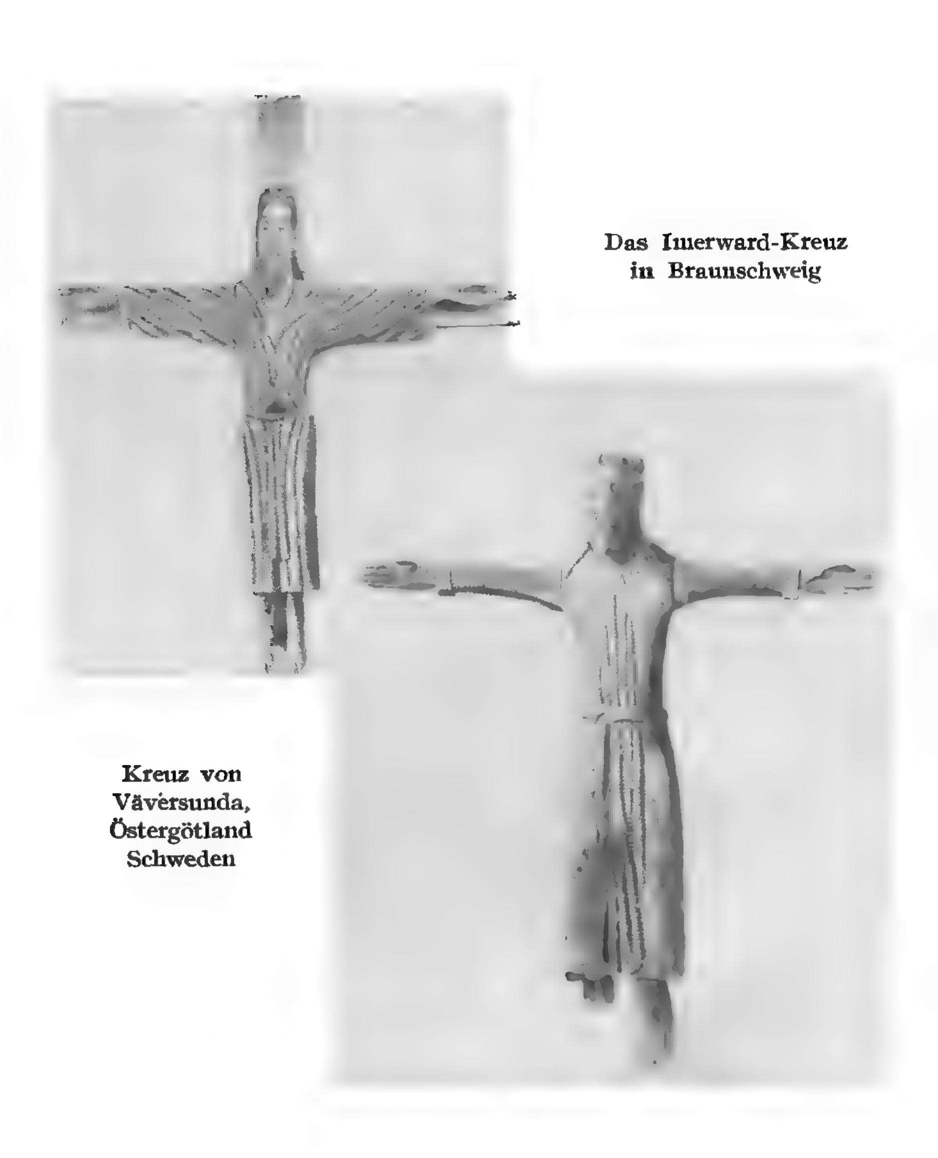


Fresko
in S. Maria Antiqua
in Rom



Goldkreuz
im Museo Sacro
des Vatikan

A. M. Ammann S. I.
Eine neue Variante der Darstellung des bekleideten Christus



Das Imerward-Kreuz in Braunschweig

Kreuz von Väversunda, Östergötland Schweden

A. M. Ammann S. I.
Eine neue Variante der Darstellung des bekleideten Christus

Kreuzlein aus Allmänninge,
Valbo, Gästrikeland, Schweden



Der Jellinge-Stein auf Jütland, Dänemark

A. M. Ammann S. I.

Eine neue Variante der Darstellung des bekleideten Christus



Bulgarien (1) und für Ungarn (2) liegen darüber ausführliche Studien vor.

Die bisher beschriebenen Kunstdenkmäler stammen alle aus Syrien-Palästina aus dem Ende des VI. bis ins VIII. Jahrhundert. Sie gehören also wohl einem orientalischen, aber deshalb noch nicht, wie man oft allzu leichthin hingeschrieben liest, dem byzantinischen Kulturkreis an.

Es gibt aber auch einige Darstellungen des mit dem Colobion bekleideten Christus, die offenbar nicht im Osten des Mittelmeerraumes hergestellt wurden. Zu diesen gehören zwei — fast möchte man meinen — derselben italienischen Werkstatt entstammende Goldkreuze, von denen das eine aus Palästrina bei Rom stammt und jetzt im Museo Sacro des Vatikans aufbewahrt wird (3), während das andere vor kurzem ins Britische Museum gekommen ist (4). Ihre Art ist etwas barbarisch und unbeholfen. Aber auch byzantinische Künstler haben sich in einzelnen Fällen an diese unbyzantinische Art der Darstellung der Kreuzigung Christi gewagt. Im Schausaal der Biblioteca Marciana in Venedig ist auf einem Bucheinband aus dem XI. Jahrhundert ein Email mit der Darstellung Christi am Kreuz im Colobion zu sehen. Ein paar ähnliche Miniaturen gibt es auch im weiteren Einflussgebiet der östlichen Kunstformen und zwar vor allem in ottonischen Handschriften aus Süddeutschland (5). Sie stammen aus der Zeit um die Jahrtausendwende und sind, jede in ihrer Art, Einzelgänger unter der Menge andersartiger Darstellungen. Sie beweisen aber doch, dass auch im abendländischen Kulturkreis diese Art der

(1) Kr. Mijatev, *Palestinski krŭstove v Bolgarija*, in: *Godišnik na narodnija Muzej za 1921 god.* Sofija 1922. Französische Zusammenfassung S. 59-89.

(2) M. von Barány-Oberschall, *Byzantinische Pektoralkreuze aus ungarischen Funden*, in: *Forschungen zur Kunstgeschichte und christlichen Archäologie* Bd. II (Mainz 1953) S. 207 ff.

(3) F. Volbach, *La croce, lo sviluppo nell'orifeceria sacra*, Città del Vaticano 1938, S. 7, fig. 2.

(4) *The British Museum Quarterly*, vol. XV (London 1952), S. 76, Tafel XXXIV b.

(5) *Deutsche Buchmalerei vorgotischer Zeit*, Königstein im Taunus 1952. Einleitung von A. Boeckler; Tafel 26 und 35. Weitere Beispiele siehe in: *Propyläen-Kunstgeschichte*, Bd. II S. 305, 307.

Kruzifixus-Darstellung Anklang fand. Hierher gehören auch die sog. Maestad-Kreuze in Nordspanien, aber auch aus Südfrankreich. Es gibt deren eine ganze Anzahl im Museum in Vich in Katalonien. Solche gibt es aber auch in Stockholm im historischen Museum. Dort stehen zwei späte Emaillekreuze aus Limoges, welche Christus in ganz eigenwilliger königlicher Bekleidung darstellen mit der Krone auf dem Haupt ([1]). Sie sind aus zwei Orten des schwedischen Bistums Linköping in das Stockholmer Museum gekommen.

Offenbar war die künstlerische Auffassung, Christus am Kreuz bekleidet darzustellen, auch nach dem Aufhören der typisch syrischen Ausprägung derselben trotz des Überwiegens einer Mittellösung, eben der Darstellung des nur mit dem Lendentuch bekleideten Christus, nicht ganz erloschen. Die Art aber, in welcher sie sich kundtat, war nach der Eigenart der Künstler und der Länder, aus denen sie stammten, verschieden. Es gibt aber doch unter den mancherlei verschiedenartigen Lösungen dieses Problems eine, die sich wenigstens im engeren mitteleuropäischen Raum mehr als andere einer gewissen grösseren Beliebtheit erfreute. Und diese Tatsache gibt uns die Gelegenheit, von der zweiten Familie zu reden, die Christus am Kreuz nicht nackt, sondern bekleidet darstellt. Es ist klar, dass dieses Mal die künstlerische Ausgestaltung nicht dem morgenländischen, sondern dem abendländischen und im besonderen dem italienisch-deutschen religiösen Empfinden entspricht.

Alle Zeugen dieser Familie sind eng mit dem sogenannten « Volto Santo » von Lucca verbunden: Nach dem bisher Gesagten ist es einleuchtend, dass ich mit Stockbauer, Kunstgeschichte des Kreuzes, die Entstehung dieses Schnitzbildes nicht vor das X. Jahrhundert ansetze ([2]). Es scheint mir auch nichts Orientalisches: weder Byzantinisches noch Syrisches an sich zu haben. Wir haben

([1]) Stockholm, Statens historika Museum 2264: 34; 2264: 35. Ein Parallellstück aus Katalonien bei: G. Schnürer, *Über Alter und Herkunft des Volto Santo von Lucca,* in: *Römische Quartalschrift,* Jahrg. XXXIV (Freiburg 1926) S. 302 ff. und Tafel XI.

([2]) Stockbauer, *Kunstgeschichte des Kreuzes* (Schaffhausen 1870) S. 265 nach G. Schnürer, *Über Alter und Herkunft des Volto Santo,* wie oben S. 300.

gar keine auch nur entfernten Paralleldarstellungen dazu im christlichen Osten. Dagegen gibt es in Siena einen grossen Torso etwa aus dem X. Jahrhundert, dem der obere Teil der Brust, Hals und Kopf fehlen, die dann wieder, teilweise sehr ungeschickt, ergänzt worden sind. Er war im Herbst 1952 auf der römischen Ausstellung « delle tavolette di Bicherna e della scultura lignea di Siena » zu sehen (1). Seine erhaltenen Teile sind fast identisch mit den entsprechenden Teilen des Volto Santo. Damit fällt einer der Hauptgründe G. Schnürers für die orientalische Herkunft des Schnitzbildes von Lucca, die er gerade aus ihrer Einmaligkeit im italienischen « romanischen » Raum erschliessen möchte (2), fort. Das Kreuz ist sicher schon lange vor dem Beginn des XII. Jahrhunderts in Lucca verehrt worden, sonst hätte es nicht schon im Jahre 1107 im Dom eine eigene Kapelle zu seiner Ehre gegeben, wie dies zwei gleichzeitige Urkunden Papst Paschalis II. beweisen (3). Solche fast überlebensgrosse Kreuze aus Holz kennen wir ja aus dem XI. Jahrhundert recht viele, z. B. in Ringelheim im Hildesheimer Land aus der Zeit des hl. Bernward († 1022) (4). Das Eigentümliche am Kreuz von Lucca ist nur die mit langen Ärmeln und symmetrischen Falten versehene und um die Mitte mit einem vorn lang herabfallenden doppelten Gürtel-Band versehene Kleidung und die Form des Kopfes mit dem in langen Wülsten herabfallenden Haar und ebensolchem Bart. Dazu kommt noch — wenigstens für das XII. Jahrhundert bezeugt — die Krone.

Ob ein entsprechendes Kunstwerk als Vorbild dem italienischen Bildschnitzer vorschwebte, als er in so ergreifender Weise seinen bekleideten Christus aus dem Holz herausholte, ist schwer zu sagen, ja es ist sehr zu bezweifeln. Ich möchte eher glauben, dass es eine religiöse Leitidee war, die er in Rom in manchen von Syrien-Palästina her lebenden Bildern verwirklicht gesehen hatte und die er jetzt von ganz anderen künstlerischen Voraussetzungen aus zu verwirklichen trachtete. Man muss zugestehen, dass ihm dies in hervorragender Weise gelungen ist. Das fromme

(1) Im Katalog der Ausstellung n. 34 der Abteilung « scultura lignea ».

(2) G. Schnürer, wie oben S. 293.

(3) G. Schnürer, wie oben S. 277.

(4) R. Wesenberg, *Das Ringelheimer Bernwardkreuz*, in: *Zeitschrift für Kunstwissenschaft*, Bd. VII. (Berlin 1953) H. 1/2, S. 1-24.

Volk mag den orientalischen religiösen Ursprung der ganzen, ihm fremdartigen Aufassung herausgefühlt haben. Dann kann es auch leicht aus einer rein ideellen Herkunft der Darstellung eine reelle, tatsächliche erschlossen haben. Und so mag die Legende entstanden sein, dass der Volto Santo selbst, so wie wir ihn vor uns sehen, eine orientalische Arbeit sei.

Das Kreuz von Lucca hat grossen Einfluss im abendländischen Frömmigkeitsleben gehabt. Ich möchte mich nicht mit allen hierhergehörigen, mit der « Hl. Kümmernis » verbundenen Fragen beschäftigen. Das ist schon an andern Orten in hervorragender Weise geschehen (1). Ich möchte aber kurz zeigen, wieweit sich dieser besondere Typus der Christusdarstellung nach Norden verbreitet hat.

Das bedeutendste und bekannteste Denkmal dieser Gruppe ist das aus dem Anfang der zweiten Hälfte des XII. Jahrhunderts stammende sog. « Imerwardskreuz » in Braunschweig (2). Es ist fast sicher von Heinrich dem Löwen für seine Hofkirche in Braunschweig bestellt worden. In Bezug auf Körperhaltung und Faltenbildung des Kleides ist es eine fast genaue Kopie des Volto Santo. Auch der Typus des Kopfes und der Haare sowie des Bartes ist derselbe. Die Ausführung in Braunschweig ist aber mehr nordisch stilisiert als in Lucca. Diese Abhängigkeit des Braunschweiger Kruzifixes von Lucca wirkt nicht weiter verwunderlich, wenn man bedenkt, dass Heinrich der Löwe mütterlicherseits aus Ferrara stammte. Sie legt aber zugleich Zeugnis ab für die hohe Verehrung, in welcher der Christus von Lucca schon in der ersten Hälfte des Jahrhunderts in Italien stand.

Es gibt aus dem Ende des XII. und den allerersten Anfängen des XIII. Jahrhunderts noch elf gleichartige Kruzifixe vor allem im westlichen Niedersachsen und in Westfalen (3). Eines stammt aber auch aus Dingolfing in Altbayern. Auch in Skandinavien gibt es solche bekleidete Kreuze (4). Im historischen Mu-

(1) G. Schnürer, J. Pitz, *Sankt Kümmernis und « Volto Santo »*, Düsseldorf 1933.

(2) Siehe jetzt A. Fink, *Das Imerwardkreuz*, in: *Das Münster*, Jahrg. II (1949 München) Heft 9/10 S. 270 ff. mit 4 Bildern.

(3) Nach frdl. Angabe von Herrn Dr. Wesenberg am Amt des Niedersächsischen Landeskonservators Hannover d. d. 8. VIII 1952.

(4) Das entsprechende Buch von H. Bugge, *Den kjortelklaedte Kristus på Korset*, *Miscellanea Wiclarosiana* 1929 war mir in Rom leider nicht zugänglich.

seum in Stockholm sind zwei Holzkreuze dieses Typus zu sehen, die aus den Kirchen in Forsby ([1]) im Bistum Skara und Väversunda ([2]) im Bistum Linköping stammen. Die beiden Kreuze werden von schwedischen Kunstgeschichtlern etwas früh schon für etwa 1135 (?) und 1150 (?) angesetzt. Sowohl das Imerwardkreuz wie die schwedischen Kreuze trugen einst, bzw. tragen sie heute noch eine Krone; für die übrigen deutschen Kreuze fehlen mir die Angaben. Ich möchte glauben, dass die westfälischen Kaufleute, in deren Händen anfänglich der Handel im Ostseebecken lag, auch in Nowgorod eine Kirche mit einer ähnlichen bekleideten Christusfigur errichtet haben, aus der dann lange, bevor die Verehrung der wirklichen hl. Parasceve (Pjatnica) — einer thessalischen Jungfrau — bis nach Nowgorod kam, eine weibliche Grossmärtyrin, deren Leben und Leiden niemand so recht kennt, mit der Krone auf dem Haupt — auch eine Pjatnica (Parasceve) — wurde, welche die Kaufleute aber weiterhin als « den hl. Frydach » benannten. Wenn diese Kaufleute der Überzeugung gewesen wären, die Kirche der hl. Pjatnica in Nowgorod, der sie ihre Abgabe entrichteten, wäre einer weiblichen Heiligen geweiht gewesen, so hätten sie doch auch auf Niederdeutsch zur Bezeichnung dieser Heiligen entweder eine « Verdeutschung » des slawischen Namens angewandt oder wenigstens die weibliche Form statt der männlichen gewählt und sie nicht mit dem Namen « der hl. Frydach » benannt. Mir scheint also immer noch wahrscheinlich, dass wir es hier auf slawischem Boden mit einer ähnlichen Erscheinung zu tun haben, wie es die ist, die in Mitteleuropa zur Verehrung der hl. Kümmernis geführt hat ([3]).

Damit hätten wir gesagt, was in diesem kurzen Aufsatz zur zweiten Familie der bekleideten Christusdarstellungen zu sagen ist.

Die dritte Familie solcher Darstellungen ist rein skandinavischen Ursprungs. Wir können nur wenige Stücke derselben namhaft machen — aber für die Zielsetzung des vorliegenden Aufsatzes sind sie hinreichend.

([1]) Statens Hist. Museum 799: 21.

([2]) Statens Hist. Museum 250: 24.

([3]) Siehe hiezu des Verfassers Beitrag: « *Die heilige Grossmärtyrerin Parasceve zu Gross-Nowgorod* », in: *Orientalia Christiana Periodica* Bd. XII (1946) Rom, S. 381-387, vgl. hiezu die höflich ablehnende Bespr. von P. Johansen in: *Hansische Geschichtsblätter*, Jahrg. 70 (1951) S. 188.

Das bedeutendste und eindrucksvollste derselben ist ein mit einem Kreuzbild geschmückter grosser Runenstein aus der Zeit des dänischen Königs Harald Blaatand (950-986) in Jellinge in Jütland (1). Auch dort ist der gekreuzigte Christus dargestellt, mit ausgebreiteten Armen zwar — aber ohne das Kreuz. Nur ein Gewinde von pflanzenartigen Schlingen zeigt, ähnlich wie auf einem kleinen silbernen Hängekreuz im historischen Museum in Stockholm (2), an, dass der Erlöser gefesselt und nicht frei dasteht. Für die damaligen Nordgermanen war der Gedanke unfassbar, dass der « Vite Krist », der Sieger über Leben und Tod am Schandpfahl gehängt sei, um sein Leben auszuhauchen. Auch die älteste in Schweden erhaltene, aus Perlen und Silberdraht gefertigte Christusfigur aus der Zeit Ansgars (etwa 860), die in einem Grab auf Björkö im Mälarsee zu Tage gekommen ist (3), zeigt einen siegreichen und keinen leidenden Christus.

Genau wie die Christusfiguren aus Syrien und Palästina, wie der Christus von Lucca und die davon abhängigen Bilder ist auch der Christus auf dem Jellingestein bekleidet. Er trägt aber kein ärmelloses Colobion, auch kein ärmeliges, in reichen Falten herabhängendes, von einer Gürtelschnur zusammengehaltenes Kleid, sondern ein mit Ärmeln versehenes oben weit ausgeschnittenes und dann in stilisierten Quer- und Längsfalten, nur bis an die Kniee herabfallendes Kleid. Der Kopf ist unter dem Nimbus mit einer üppigen Haarkrone geschmückt, ähnlich jener, welche wir auf einer Schweizer Kamee sehen, die den Gotenkönig Theodorich darstellt. H. P. Schramm hat diese Haarkrone in genialer Weise als solche erkannt (4). Bis vor kurzem war im Hof des dänischen Nationalmuseums in Kopenhagen eine verschieden gefärbte Nachbildung dieses Steins zu sehen, auf der die angegebenen Einzelheiten gut sichtbar waren.

Im staatlichen historischen Museum in Stockholm sind einige kleinere Hängekreuze zu sehen, ähnlich den palästinensi-

(1) Siehe etwa L. F. Wimmer, *De danske Runemindesmärker* (1893-1908). Vol. I, 2, S. 21; siehe auch W. Holmquist, Stockholm, *Viking Art in the eleventh Century*, in: *Acta Archeologica*, Vol. XXII (1951) Kopenhagen, S. 1-50, The Jellinge stone S. 1-14.

(2) Statens hist. Museum. Inv. Num. 100.

(3) Bjorkö, grav. 660. Statens hist. Museum 1917: 42.

(4) Nach einem Vortrag vom April 1954 im deutschen historischen Institut in Rom.

schen Pilgerkreuzlein, von denen wir oben gesprochen haben. Zwei derselben (1) sind sicher byzantinischen Ursprungs. Sie sind auf der Insel Gotland in der Ostsee in zwei Dörfern gefunden worden. Wir wissen aus der Urkundengeschichte, um sie so zu nennen, von den Verbindungen der gotländischen seefahrenden Bauernschaft mit dem Ostbaltikum, wo es viele byzantino-slawische Christen gab. Es ist also nicht verwunderlich, wenn wir auch auf Sachzeugen dieser Verbindungen stossen. Drei andere kleine Kreuze (2) hingegen sind offenbar in Skandinavien gegossen worden. Zwei derselben zeigen auf beiden Seiten dieselbe Darstellung Christi am Kreuz. Das eine derselben wurde auf Gotland gefunden; das andere in der heutigen Landschaft Blekinge in Südschweden. Das dritte zeigt auf der Rückseite lineare Ornamente. Es stammt aus der am nördlichen Ende Mittelschwedens liegenden Landschaft Gästrikeland.

Diese drei Kreuzlein zeigen alle einen ziemlich roh ausgeführten Christuskörper mit einem übergrossen schlecht modellierten Kopf, ausserordentlich grossen Händen und einer ganz seltsamen Bekleidung. Die Arme stecken in manchmal kaum angedeuteten Ärmeln. Über den Körper hängt ein Hemd herab, das hoch über den Knieen zweigeteilt auseinanderfällt, während es auf der Rückseite offenbar auf der Höhe des halben Unterschenkels geschlossen ist. Über die Schultern sind Bänder geschlungen, die sich auf der Brust kreuzen, um unter den Armen zu verschwinden. Auch um die Hüften scheint ein Band gelegt zu sein. Es ist nur schwer zu ergründen, was die Bänder bedeuten sollen. Über dem Kopf des Gekreuzigten ist zweimal noch ein kleines Kreuz angebracht (3). Eines ist einleuchtend: jene Menschen, welche diese Kreuze trugen, wollten Christus nicht nackt und bloss, sondern bekleidet sehen. Der künstlerische Erfolg ihrer Bemühungen ist — man muss das zugeben, nicht gerade gross. Deshalb muss man aber auch nicht, wie jemand das mit überlegener Miene tat, behaupten, diese Kreuze ähnelten afrikanischer Negerkunst. Sie stammen alle aus der Zeit etwa um das Jahr 1000.

(1) Statens Hist. Museum, Inv. Num. 3574, 2976.

(2) Statens Hist. Museum Inv. Num. 729, 3491, 13252.

(3) Ein ganz ähnliches Kreuz, nur bedeutend grösser, liegt im Diözesanmuseum in Paderborn. Es ist vorläufig noch ganz unklar, von woher und auf welchen Wegen es dorthin gekommen sein mag.

Die relativ häufige Wiederholung derselben Eigentümlichkeiten zeigt, dass es sich nicht um Einzelgänger, sondern um einen Typus handelt.

Man könnte hier vielleicht auch von den schon oben erwähnten Emaillekreuzen aus Limoges und von den katalanischen, « Maestad » genannten bekleideten Kreuzigungsdarstellungen reden. Wir wollen diese späte Ausformung aber übergehen und uns einem aus Vorderasien stammenden Kreuz aus Goldblech zuwenden, das über den Kunsthandel in Athen seinen Weg zuerst nach Amerika und von dort als Pektoralkreuz des kath. Bischofkoadjutors von Stockholm weiter nach Schweden fand. Es stammt aus dem XI. oder spätestens XII. Jahrhundert aus einem Gebiet, das gleichzeitig syrischen und byzantinischen Einflüssen unterlag. Es dürfte ein Einzelgänger sein.

Das aus getriebenem Goldblech bestehende Kreuz ist 7 cm hoch und 6½ cm breit. Die 4 Balken sind an den Enden ein wenig breiter als in der Mitte. Am obern Ende ist eine Schliesse für eine Kette angebracht. Das Kreuz ist etwa 1/2 cm dick und innen hohl. Auf der Rückseite ist im Schnittpunkt der Balken eine 2 × 1½ cm grosse Öffnung zu sehen, die sicher einst zur Aufnahme eines Behältnisses gedient hat mit einem Teilchen vom wahren Kreuz des Herrn.

Auf der Vorderseite ist in Hochrelief ein bekleideter Christus mit am Kreuz wagrecht ausgespannten Armen zu sehen. Auf der Rückseite sind in den Balkenenden vier von je einem Ring umgebene byzantinische Kryptogramme angebracht.

Wie auf dem syrisch-palästinensischen Goldkreuz des Vatikans ist eigentlich nur der Querbalken des Kreuzes klar herausgearbeitet. Der Längsbalken ist nur über dem kreuzgeteilten Nimbus und dem klassisch geformten Kreuztitel mit der Inschrift J.-C. X.-C. und den Abkürzungszeichen darüber schwach zu sehen. Während auf dem Vatikankreuz der Erlöser mit durchbohrten Füssen auf dem Fussbrett steht, steht er auf dem uns beschäftigenden Kreuz frei ohne Zeichen einer Nagelwunde auf einem Erdhügel, offenbar Golgotha. Obgleich die eigentlichen Füsse gleich fest auf dem Boden zu stehen scheinen, sind die Beine verschieden modelliert. Das (vom Beschauer) rechte Bein wirkt als Standbein, während das (vom Beschauer) linke Bein nach Ausweis der darauf liegenden Kleider als Spielbein freier bewegt ist. Zwischen diesen

beiden, nicht zusammenpassenden Haltungen der Füsse ist in der Knöchelhöhe eine trennende Kleiderfalte eingeschoben. Die Hände zeigen den charakteristischen abstehenden Daumen, wie ihn im Gegensatz zu vielen von Lucca abhängigen Bildern auch die schwedischen Kreuzlein zeigten. Sie sind von klar sichtbaren Nägeln durchbohrt. Der übergrosse Kopf ist leicht (vom Beschauer aus) nach links geneigt. Er zeigt einen ähnlichen Typus, wie einige orientalische Darstellungen im Elfenbeinkatalog von W. F. Volbach (1) mit den etwas groben Zügen, der stark hervorstehenden Nase und dem grossen Mund sowie dem reichlichen bis auf die Schultern herabfallenden Haarwuchs. Es ist kein Zweifel, dass all diese Züge auf Syrien oder Kleinasien hinweisen. Das Auffallendste an diesem Kruzifix ist aber die Kleidung des Gekreuzigten.

Christus ist nicht in ein langes hemdartiges glatt herabfallendes ärmelloses Colobion gekleidet; er trägt auch nicht ein langärmeliges, kunstvoll gefaltetes und um die Mitte gegürtetes Gewand, das fast einer lateinischen Albe gleichen könnte; noch weniger trägt er eines der Gewandstücke, welche die skandinavischen Kreuze zeigen, oder gar einer Art von königlichem Prunkrock nach Art der südfranzösischen und nordspanischen Majestätskreuze — nein, dieser Christus trägt, obgleich die Arme fast bis zur Achsel wie seinerzeit beim Colobion unbedeckt bleiben, gleich zwei verschiedene Kleidungsstücke. Das erste ähnelt von ferne einem Colobion — nur dass es an den Füssen in der Höhe der Knöchel nach oben umgeschlagen ist. Über dieses Unterkleid ist aber ein Tuch geschlagen, das vorne von der Brust bis zu den Knieen reicht und dann von hinten kommend über die (vom Beschauer) rechte Schulter frei herabhängt. Es scheint in der Gegend der sehr hoch liegenden Hüften innen gegürtet zu sein. Und durch diese Kleidung wird unser Kreuz zu einer neuen, bisher unbekannten Variante des bekleideten Christus am Kreuz.

Die vier Schilde mit den Kryptogrammen sind rein byzantinisch. Im obersten liest man: KYPIE; im linken: BOHΘ[ει]; im rechten: TOY ΣOY ΔOYΛOY: also: « Herr hilf deinem Diener ». Aber das vierte untere Schild bereitet erhebliche Schwierigkeiten.

(1) F. VOLBACH, wie oben, etwa n. 145, 235 oder 195; siehe den ähnlichen Typus mancher Heiliger z. B. 149, 150, 144.

Der erste Teil ist nicht schwer aufzulösen in: Ιω[α]ννου του (1). Aber dann beginnen die Schwierigkeiten. Wenn man die Querleiste von rechts nach links liest, kann man vielleicht auflösen: ΝωΦ[α]Ρισυ, also ein Amtstitel: Johannes der Notar. Dass das Alpha bei « Johannes » fehlt, ist nicht verwunderlich, denn die Abkürzung Ιω ist für Johannes ganz gebräuchlich. Da das του deutlich geschrieben steht, kann eigentlich nur ein Titel folgen und das konnte wohl der Amtstitel eines Notars sein. So möchte auch P. Laurent dies Kryptogramm lesen. Es könnten die noch vorhandenen Buchstaben aber auch aufgelöst werden in die Amtsbezeichnung einer kirchlichen Würde, also etwa eines Bischofssitzes. Und da gibt es ein zum griechischen Patriarchat von Antochien gehöriges Bistum, dessen Titular sich schon in den frühen Zeiten bezeichnet als ἐπίσκοπος τῶν Ῥαφαναίων (2). Die Buchstaben der Querlinie des Kryptogramms von links nach rechts gelesen — also ῬΦΗ und dann ΙΩΙΙ können gut diesem Titel entsprechen. Das Alpha fällt bei dieser Auflösung genau so aus wie bei der vorherigen. Dieser Mangel bereitet also keine Schwierigkeit.

Obgleich diese Lesung nicht sicherer ist als jene, welche aus unserem Johannes einen Notar macht, so glaube ich doch, dass man sich ihrer als einer Arbeitshypothese bedienen darf. Die Stadt Raphanaiai liegt fast in der Mitte zwischen Damaskus und Antiochien nicht weit nördlich vom Libanon und gehörte in den frühen Zeiten zum Erzbistum Apamea (3). Le Quien kennt sechs Bischöfe dieser Stadt, dessen jüngster Nonnus dem Anfang des VI. Jahrhunderts angehört. Der Ort wird zur Zeit der Kreuzzüge — also zu der Zeit, die uns besonders betrifft, öfters erwähnt. Der Erzbischof Wilhelm von Tyrus kommt im XIX. Kapitel des XIII. Buches seiner Historia Rerum in partibus transmarinis gestarum zum Jahre 1127 auf die Eroberung der kleinen Stadt Raphanaiai zu sprechen. Ebenso Pulcherius Carnotensis zum selben Jahr

(1) Nach freundlicher Angabe von P. V. Laurent A. A. (Paris).

(2) Le Quien, *Oriens christianus*, Bd. II, Sp. 921, 922. Raphanaea vel etiam voce plurali Raphanaeae, Ῥαφαναίαι secundae Syriae civitas est in notitiis Hieroclis et veteri, quam Plinius inter urbes Decapolis Syriae a quibusdam censitam ait, velut et Damascum...

(3) K. Pieper, *Atlas orbis christiani antiqui* (Düsseldorf 1931), Karte 6, D 3.

im 51. Kapitel in seiner Historia Jherosolymitana (1). Im Jahre 1099 war sie, wie Radulfus Cadomensis berichtet, vergeblich belagert worden (2). Ein Bischof Johannes wird bei dieser Gelegenheit nicht genannt. Es ist auch kaum anzunehmen, dass er dort residierte, da die Stadt in der Hand der Musulmanen war (3). Er kann gut als Titularbischof beim Patriarchen gelebt haben. Es konnte ja auch sein, dass er zur Zeit der Herrschaft der Lateiner, die nicht notwendig griechenfeindlich gesinnt waren, sich an seinem Bischofssitz niederliess. Wenn diese Auflösung des Kryptogramms richtig ist, hätten wir jedenfalls einen neuen Bischof dieses alten syrischen Bischofsitzes entdeckt.

Welche Schicksale das Kreuz später gehabt haben mag, entzieht sich völlig unserer Kenntnis. Es kam offenbar nach einer langen Ruhe in irgendeiner vorderasiatischen Stadt nach dem griechisch-türkischen Krieg der zwanziger Jahre dieses Jahrhunderts mit den kleinasiatischen Griechen, die damals in ihre alte Stammesheimat umgesiedelt wurden, nach Athen, und dort in den Kunsthandel. Über Amerika fand es dann vor etwa fünf Jahren seinen Weg nach Stockholm.

A. M. Ammann S. J.

(1) *Recueil des Historiens des Croisades, Historiens occidentaux*, Bd. I Teil 1 S. 585; Bd. III S. 478,429.

(2) *Recueil...* wie oben Bd. III, S. 680, 683.

(3) *Recueil...* wie oben, *Historiens orientaux* Bd. I S. 392 f. aus: *Jbn Alatyr, Kamel Altavarykh* ad 1626/27.

La « Apología » del Plusiadeno a favor del Concilio de Florencia

1. Al margen del Concilio Florentino, con toda la pléyade de sus grandes figuras, es indudable que quedan jalonados varios personajes más o menos en vista, cuyo estudio puede ayudar no poco a la inteligencia misma de sus definiciones dogmáticas y, desde luego, a la historia, todavía no bien pergeñada, de la eficacia que tuvo en el Oriente. Uno de estos personajes de notoria celebridad, pero poco estudiado, es, sin duda, el cretense Juan Plusiadeno, más conocido bajo el nombre de José Metonense, que comenzó a usar desde su asunción a la sede episcopal de Metona en Morea (1). No fué, ni pudo serlo, un Padre del Concilio, toda vez que apenas si contaba diez años de edad cuando las sesiones de Ferrara-Florencia, como él mismo advierte en su « Diálogo » (2); y por esta sola causa su grande obra « Apología del Concilio » no puede figurar en la Colección que el Pontificio

(1) Sobre este escritor pueden consultarse: LE QUIEN, *Oriens christianus*, II 231 s. Paris 1740; FABRICIUS, *Bibl. Graeca*, XI 458 (MG 159, 957); K. KRUMBACHER, *Gesch. der Byzant. Literatur*, IX/1, Munich 1897, pp. 118-119; M. JUGIE, *TDCO*, I, París 1926, pp. 486 s.; L. PETIT, *DTC*, VIII/2, col. 1526-1529; G. MERCATI, *Scritti d'Isidoro il card. Ruteno*: *Studi e Testi* 46, Roma 1926, p. 126. Utilísimo resultará también para el conocimiento del Plusiadeno el reciente libro de I. GILL, S. I., *Quae supersunt Actorum Graecorum Concilii Florentini*, Roma 1953, en cuya Introducción se le presenta bajo un aspecto nuevo en relación con el Concilio. Sin embargo no creo que exista aún estudio alguno completo que analice sus obras con suficiente detalle y las encuadre bien en el marco teológico o histórico que les corresponde. A abrir el camino en tal sentido es a lo que tiende este primer esbozo.

(2) Cfr. MG 159, 1017 B-1020 A. — Toda esta página del personaje « Católico » del *Diálogo* es una preciosa noticia autobiográfica del PLUSIADENO, de su educación en la aversión a Roma y de su conversión por el estudio.

Instituto Oriental de Roma '*Concilium Florentinum, Documenta et Scriptores*' viene editando desde el año 1940 ([1]). Pero merece muy bien que se le dé a conocer, por el valor teológico-apologético de sus escritos, en otras publicaciones del mismo Instituto. Así lo hacemos ahora, aunque no sea más que ofreciendo a los lectores — y muy en compendio — sólo el análisis de su « Apología ».

2. Toda la producción científica del Plusiadeno versa en torno del Concilio Florentino ([2]); pero la obra más teológica es, sin duda, la que hoy presentamos. La cuestión de su autenticidad está ya victoriosamente zanjada a su favor, aparte de otras razones, por el testimonio inconcuso del mismo Plusiadeno, que a la « Apología », como a obra suya, alude en varios pasajes de otros escritos firmados de su nombre ([3]). La atribución de ella a Gennadio Scholarios quedará sólo como un recuerdo de la estima que autores ya pasados hicieron de este escrito, si bien miraron únicamente al valor intrínseco del pensamiento dogmático del libro, digno del grande ingenio de Scholarios, y nada, en cambio, a la ardiente defensa católica del Concilio de Unión, que ostentan estas páginas, tan en contraste con la actitud de Scholarios hacia la Iglesia de Roma por el tiempo en que se escribía la « Apología ».

3. La única cuestión crítica que habrá que estudiar aún es la del tiempo exacto de la composición del libro. La tendríamos quizá resuelta, si en el manuscrito Ambrosiano que le contiene no faltase precisamente el título, donde constaría, sin duda, la cualidad jerárquica del autor, como consta en las otras dos obras del

([1]) En el curso de estos apuntes haremos referencia diversas veces a fascículos ya editados de esta Colección, que designamos con la sigla *CFDS*.

([2]) El vol. 159 de la *Patrologia griega* de MIGNE ha recogido las siguientes obras suyas: 1) *Disceptatio* (*Dialogus*) *de Synodo Florentina* (959-1024); 2) *Refutatio libelli M. Ephesii de Synodo Florentina* (1023-1094); 3) *Canon per acrostichum in Synodum Florentinam* (1095-1102), con un *Synaxarium* adjunto (1101-1106); 4) *Apologia quinque capitum decreti Synodi Florentinae* (1109-1394).

([3]) Véase, por ejemplo, MG 159, 1021 C (alusión general) y 1057 C, donde dice a M. Eugénico: « Esto ya lo resolvimos en el primer capítulo de la definición [Florentina], en la " Apología " de los cinco puntos [del decreto " pro Graecis "] que tenemos escrita ».

mismo que a continuación allí se ponen (1). Y como en estas se da a sí mismo el Plusiadeno la denominación de « πρωτοπαπᾶς », que no obtuvo sino a partir del 1470, de ostentarla también en el primer escrito, habría que datar alrededor de ese año la redacción de la « Apología ». Mas ¿no será de más atrás? Ya León Alacio sospechó que pudiera ser de poco después de la toma de Constantinopla por los turcos (2). Y, cierto, — sin que la prueba sea decisiva — el modo de hablar de tan inmensa desgracia en los dos pasajes, en que la recuerda, parecen estar indicando un suceso asaz reciente. Para reforzar esta opinión el argumento más fuerte parece ser, que el mismo Plusiadeno, en el capítulo del Primado, hace mención de « lo que *ahora* sucedió en nuestros días, en tiempo de Nicolás V, Pontífice Romano » (3). De no dar a esta frase un sentido algo elástico — lo cual en absoluto es posible, si se mira todo el contexto —, se tendría que poner la composición hacia el 1455, lo más tarde. Sin embargo parece oponerse el hecho de la extremada juventud del autor, de unos 25 años entonces, para obra tan madura; fuera de que también parece estar en contra de esta hipótesis la conjetura muy fundada de que la base principal del conocimiento que tiene del Concilio se la dieron el estudio directo de las Actas, que él de su mano copió, mas, a cuanto resulta, no antes del 1463 (4). En fin, este es, como

(1) El ms. Ambrosiano gr. 429 (H 41 sup.), autógrafo, a lo que parece, trae por este orden las obras de nuestro escritor: *a*) « *Apologia* », fol. 2 (título cortado); *b*) *Refutatio Ephesii*, fol. 152 (con el título de « Plusiodeno, protopapas »); *c*) *Dialogus*, fol. 189v (con el mismo título). Cfr. MARTINI-BASSI, *Catalogus codicum graecorum*, Milán, 1906, p. 520.

(2) L. ALLATIUS, *De Ecclesiae Occident. et Orient. perpetua consensione*. Coloniae Agrippinae 1648, p. 966. — Se esfuerza en vano por probar que la « Apología » pertenece a JORGE (GENNADIO) SCHOLARIOS.

(3) Véase todo el contexto en MG 159, 1365 D-1368 C. Como inmediatamente antes ha puesto otras cosas de Papas de remotas edades, al hablar luego de « ahora » y de « nuestros dias » puede admitirse que la frase « en tiempo de Nicolás V » denote como ya pasado este Pontífice; interpretación que parece concertar mejor con la cláusula que viene en seguida. « Que aún viven », dice de los Legados del emperador Constantino Dragasis, enviados a este Papa. Si se tratase de un hecho recientemente actual, parece que sería innecessaria tal observación.

(4) Recuérdese el pasaje autobiográfico antes aludido, MG 159, 1020 A. — El ms. 3, Conv. soppr., de la Bibl. Laurenziana de Florencia, es todo él de mano del PLUSIADENO, que copió las *Actas* del Concilio,

se ve, un punto que con los datos actuales aún no podemos apodícticamente resolver. Quede, con todo, consignado aquí, y pasemos al estudio más inmediato de la « Apología ».

4. Este escrito del Plusiadeno es una obra acabada de teología positiva. Para explayar su tesis de lo razonablemente que están fundadas en teología las definiciones del Concilio, en su decreto « pro Graecis », no se vale tanto de sus propios argumentos — aunque cuando lo hace se desenvuelve siempre con dominio y sagacidad —, cuanto de los dichos y razones positivas de los Santos Padres, lo mismo Griegos que Latinos, que sabe él disponer eficacísimamente contra los adversarios. Admirable es también en no presentar los testimonios uno por uno, aislados, sino formando cuerpo de doctrina entre sí, y esto doblemente: demostrando que las afirmaciones de un mismo autor están en concordia con otros pasajes de sus escritos, y comparando luego unos Padres con otros, ya sean del Oriente ya del Occidente, para presentar con toda su fuerza el argumento católico de tradición.

Divide la materia en cinco *capítulos* o partes, para cada una de las cinco definiciones Florentinas [1], y luego los capítulos en

añadiendo infinidad de notas marginales con grandes alabanzas de Besarión, muchas de ellas. Esto indica que ya para entonces había entrado el copista en la órbita de admiradores del Niceno. ¿Cuándo? Es muy difícil poder determinarlo, a lo que creo. El cargo de su oficio, que dejó consignado en la copia el PLUSIADENO, era el de « ἱερέως ἄρχόντος τῶν ἐκκλησιῶν », cargo que, como observa L. PETIT (*DTC* VIII/2 1526-1527), no pudo haberlo sino del mismo Besarión, después del 1463, cuando éste fué patriarca de Constantinopla. Cabe, con todo, que ya de antes hubiese estudiado el PLUSIADENO las fuentes del Concilio. — Sobre ese ms. de Florencia y otro de París (Bibl. Nac., gr. 423), también autógrafo del PLUSIADENO, puede verse I. GILL, S. I., *Quae supersunt Actorum Graecorum Concilii Florentini* (*CFDS* V/1, Roma 1953, pp. I, V, XXX de la Introducción).

(1) Hay diversidad en los autores de aquel tiempo en fijar el número de las definiciones Florentinas, y aun la materia misma de ellas. FANTINO VALLARESSO puso *cinco* (cfr. B. SCHULTZE, S. I., *CFDS* II/2, Indice), pero no coinciden con las cinco del PLUSIADENO; mientras que JUAN DE TORQUEMADA estableció *ocho* (cfr. EM. CANDAL, S. I., *CFDS* II/1, Tabla sinóptica), teniendo en cuenta que en la cuestión de los Novísimos se comprenden cinco definiciones en realidad, y una sola, en cambio, en la cuestión trinitaria.

diversas secciones que iremos indicando. Pero a la cabeza de todo va un *Proemio* (*col. 1109-1116*) [1], para indicar el asunto general, la disposición de las partes que abarca y el método que él piensa seguir. Digna de notarse es la observación que hace de que los misterios de la religión cristiana se deben investigar sin sombra de prejuicios, con la sincera disposición de abrirse a la verdad, dondequiera se encuentre. Por otra parte nada tienen que temer los Griegos para abrazar la fe proclamada en Florencia, cual si fuera despojarse de la suya tradicional; porque la fe legítima del Oriente — que no es la que algunos se han empeñado en alterar — nunca ha sido diversa de la de Roma, que es la que en Florencia ha triunfado.

Cap. 1. – De la procesión del Espíritu Santo (*col. 1117-1190*)

5. Todo este tratado se desarrolla en doce párrafos, que obviamente se dividen así: preámbulo introductorio, cuerpo doctrinal en cuatro partes (Padres Griegos, Padres Latinos, razones teológicas, solución de dificultades) y epílogo final. Todo ello con verdadero rigor escolástico.

Como fundamento dogmático de la procesión del Espíritu Santo *ab utroque* aduce en la Introducción (*col. 1117-1125*) el texto de San Juan XVI, 12-13: « Adhuc multa habeo vobis dicere... Cum autem venerit ille Spiritus veritatis..., ille me clarificabit, quia de meo accipiet et annuntiabit vobis », cuyo sentido trata de investigar. No recibe el Espíritu Santo sólo las palabras del Hijo y no la esencia (fundamento en la doctrina palamítica), porque en Dios, que es ser simplicísimo, las palabras o ciencia que el Hijo comunica no son otra cosa que la esencia divina; ni por otra parte la frase « de meo accipiet » puede entenderse, como lo hacía Focio, « de meo Patre ». Véase el contexto — dice el Metonense —. Todo lo que tiene el Padre lo tiene también el Hijo, recibido de él, menos el ser Padre; pero éste no comunica el ser al Espíritu Santo en cualidad de Padre, pues sería engendrarle, sino

[1] De aquí en adelante citaremos así, por las columnas de MIGNE, vol. gr. 159, las partes de la « Apología » que vayamos analizando.

en virtud de su poder espirativo, que ya ha tenido que comunicar al Hijo Unigénito.

Tras este fundamento de Escritura demuestra con S. Cirilo Alejandrino cómo los Santos Padres han entendido así el dogma trinitario. El Espíritu Santo — dicen — es propiedad del Hijo lo mismo que del Padre (S. Cirilo); con propiedad de causa o de principio, no sólo por razón de consubstancialidad (Damasceno y Gregorio de Nisa). Idea, esta ultima, reforzada nada menos que con otros ocho pasajes del mismo doctor alejandrino, tomados de las aserciones 33 y 34 de su *Thesaurus* y de los *Diálogos* dirigidos al presbítero Hermias, del séptimo sobre todo.

Todo esto — dice terminando el Metonense — ya se ventiló en el Concilio, sin que pudiera Marco Efesio oponer nada que valiese, hasta hacer con la fuga más evidente su derrota ([1]).

6. Entra en seguida en la *primera parte* de las cuatro centrales, dedicada a los Padres de la Iglesia Griega (*col. 1125-1157*), prometiendo, no sin cierta arrogancia, presentar 33 testimonios de estos doctores ([2]), que él va distribuyendo por los cinco párrafos que a esto dedica. Y van desfilando por este orden el Niseno, Basilio, Cirilo de Alejandría, Atanasio, Crisóstomo, Metafrastes, Anastasio Sinaíta, Máximo, Epifanio, Tarasio, el Damasceno, y mezclado con ellos Hilario Pictaviense, para cerrar este grandioso cortejo la autoridad del Concilio primero de Nicea y del Símbolo llamado Atanasiano.

Algunas observaciones de pasada. 1) Largo uso se hace de los pasajes de San Cirilo en el *Thesaurus*, de aquellos sobre todo que indican la equivalencia de las preposiciones ἐξ y διά. 2) Especial empeño pone en explicar tres célebres testimonios del de Nisa: el de la *Oración del Pater noster* (« Spiritus Sanctus et ex Patre dicitur et ex Filio esse nominatur »); el del escrito a Ablabio sobre *que no hay tres dioses*, donde se asienta que la distinción de las divinas personas tiene que ser « per causam et causatum », es decir, por razón del origen, de modo que el Hijo proceda inmediatamente del Padre, mas el Espíritu Santo sólo mediante el Hijo;

([1]) Pueden verse, a este propósito, las últimas páginas de la *Refutatio libelli M. Eugenici* (MG 159, 1088-1089).

([2]) Nótese que no se trata de 33 autores diversos, como afirma L. Petit (*DTC* VIII/2 1527).

por fin, el del *libro I contra Eunomio*, en que se ponen *dos* elementos necesarios para distinguir las personas del Espíritu Santo y del Hijo, que son, el diverso modo como ambos proceden del Padre y, al mismo tiempo, la manifestación eterna de la tercera persona por medio de la segunda. Podría hacerse una comparación muy instructiva de cómo se ponderan estos testimonios en la *Apología* del Metonense y en la *Oración dogmática* del grande Besarión (¹), para concluir, de cierto, que también están en nuestro escrito, aunque no con tanta fuerza y claridad, todos los elementos que en su disquisición teológica empleó antes el Niceno magistralmente con orden y profundidad de pensamiento maravillosos. 3) Dignos de notar son todavía otros dos puntos, en los que insiste el Metonense: el valor causal de la preposición διά y la fuerza probativa para el dogma católico que entraña en sí la misión del Espíritu Santo por parte del Hijo. Para el primer punto basta decir que aduce testimonios de gran eficacia, como es, por ejemplo, el ataque que hizo Teodoreto Cirense del anatematismo 9 de San Cirilo contra Nestorio, al entender él — y con toda razón — que cuando el Santo llamaba al Divino Espíritu propriedad del Hijo era enteramente lo mismo que afirmar que procedía de Él o por medio suyo, cosas ambas inadmisibles para Teodoreto (²). Y claro está que prueba con ello nuestro autor la equivalencia, según los Griegos, en este caso, de las dos preposiciones ἐξ y διά; aunque es lástima que no desenvuelva tan bien como Besarión el fundamento filosófico del problema (³). Por lo que hace al otro punto de la misión procesional del Espíritu Santo sería bien observar que todos los testimonios aducidos, a excepción del primero de Anastasio el Sinaíta — muy bien explanado, por cierto —, valen, sin duda, para probar en general la procesión del Espíritu Santo de parte también del Hijo, pero

(¹) Véanse los testimonios aquí citados y la manera cómo los desenvuelve Besarión, en mi estudio sobre él: *Bessarion Nicaenus in Concilio Florentino* (*OrChrPer* VI [1940] 444 ss.).

(²) Se deben tener en cuenta, para entender este pasaje, el anatematismo 9 de San Cirilo contra Nestorio, con la correspondiente declaración del mismo — de la cual son las palabras del Santo, que el PLUSIADENO cita — (MG 76, 308 D-309 A), y la respuesta dada por Teodoreto de Ciro (*ibid.*, 432 CD).

(³) Cfr. *Bessarion Nicaenus in Conc. Florent.* (*OrChrPer* VI [1940] 442 s.).

no indican directamente la misión del mismo. 4) Otra observación podríamos añadir finalmente, y es que el Metonense, mientras alega tantísimos testimonios de los Santos Padres, va de paso deshaciendo algunas objeciones que pululaban en las disputas después del Concilio Florentino, como aquella antigua, tan curiosa, de los tiempos arrianos: ¿cómo puede el Hijo espirar al Espíritu Santo, si fué Él, al contrario, el que recibió su poder en el Jordán? Mas claro está que no se detiene a acometerlas de frente, porque no se oponen tanto a la procesión de la tercera persona cuanto radicalmente a la divinidad misma del Hijo, que los opositores de Florencia no combatían.

7. Y con esto pasa el Plusiadeno a la *segunda parte*, que desarrolla en dos párrafos o secciones (*col. 1157-1176*). ¡Magnífico tratado, que abruma al adversario lo mismo por el número que por lo irrebatible de los argumentos! Desfilan ante nuestros ojos en imponente teoría en primer lugar los Sumos Pontífices de Roma Gregorio Magno, Dámaso, Hormisdas y León I, y, dándoles escolta, los tres doctores preclarísimos Augustín, Ambrosio y Jerónimo. De sólo el Hiponense presenta nada menos que 24 pasajes, tomados principalmente de sus libros sobre la Trinidad, pero también de otros escritos del Santo, como el dirigido a Orosio contra los Priscilianistas, el llamado « Speculum », los Soliloquios y contra Maximino. Hay además una cita del pseudo Agustín (Fulgencio de Ruspe) en la conocida obra *De fide ad Petrum*.

Ni que decir tiene, ya se ve, que lo principal de esta segunda parte consiste en poner de resalte la autoridad arrolladora de San Agustín y la consonancia perfecta que el Metonense descubre entre la doctrina trinitaria de los Padres Latinos, que él conoce como pocos Orientales, y la tradicional de la Iglesia Griega.

Viene a continuación en un solo párrafo la *parte tercera* (*col. 1176-1180*), y en ella se explayan las razones teológicas, once en total, que el autor recoge, bien de la explicación de textos de Escritura, bien de las conclusiones que los pasajes patrísticos le proporcionan. Fuerza es notar que junto con la brevedad y una trasparencia cristalina brilla en esta exposición a veces el matiz inesperado de la novedad, como cuando en la razón segunda demuestra no hallarse medio entre el proceder sólo del Padre, o no sólo de Él, el Espíritu Santo.

8. Falta solamente en la *cuarta parte*, que lleva dos párrafos (*col. 1180-1185*), dar solución adecuada a las dificultades más comúnmente en boga, como esta: ¿porqué no dijo Cristo expresamente que procedía de sí la tercera persona? O también: ¿procede del Padre y del Hijo? luego ambos no son sino una persona solamente; o, si se quiere, dos principios y dos causas; o surge el dilema de la inutilidad de la espiración en el Hijo o la imperfección de la misma respecto del Padre. Pero fácil es al Plusiadeno, teólogo bien cimentado, deshacer el fraude de tales sofismas, como también atinar con la verdadera inteligencia de los dos testimonios patrísticos que, al parecer, cierran el paso a la doctrina católica: el del Damasceno, cuando afirma terminantemente que ἐκ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα οὐ λέγομεν (1), y el del Areopagita, para quien sólo el Padre es la fuente de la divinidad.

Larga fué la jornada de sagaz investigación en este primer capítulo, pero todo fué necesario — dice el escritor en el *epílogo* (*col. 1185-1190*) — para demostrar a todas luces que ni él mismo ni los demás Griegos, que han abrazado la Unión Florentina, han procedido a ciegas temerariamente. Lo único que han hecho es abrir los ojos a la verdad.

Cap. 2. – Del ázimo o fermentado en la Eucaristía

(*col. 1189-1228*)

9. También este tratado lo divide el autor en varias secciones, comenzando ante todo, con buen acuerdo, por poner a la letra el decreto del Concilio, encuadrarlo en seguida en el marco histórico-dogmático que le motivó, e indicar el método escogido por él (*col. 1189-1192*). Va sencillamente a exponer, según la mente del Concilio, lo que se requiere y basta para celebrar con validez

(1) El Damasceno no dice que el Espíritu Santo no proceda del Hijo, sólo afirma que « no lo decimos así »; pues es sabido que el verbo ἐκπορεύεται que él aquí usa, ya lleva incluída la partícula ἐξ, la cual, según la índole del idioma, generalmente indica la procedencia última o radical, que en el caso es el Padre. Lo mismo hay que entender respecto del pseudo Dionisio. Pudieran darse aun entre católicos otras explicaciones menos benignas del texto damascénico; véase lo que sugiere a este propósito B. Schultze, S. I., en la edición de *Fantinus Vallaresso* (*CFDS* II/2 pp. 38-39).

y como conviene el augusto misterio eucarístico; pero ya se ve que en esta materia el caballo de batalla había de ser — y así lo asienta él mismo desde el principio — desvanecer el prejuicio griego de que la Iglesia Latina inmola en sus altares un sacrificio muerto, volviendo con eso al judaísmo, al no usar el pan fermentado de la Iglesia Oriental.

Por eso no es extraño que casi todo el cuerpo de la exposición se concentre en la defensa del uso occidental del pan ázimo, cuya validez y licitud se esfuerza en declarar de dos maneras: con el ejemplo de Cristo en la última Cena y con la plena solución de las dificultades.

El primer punto abarca las secciones segunda y tercera del presente discurso (*col. 1192-1201*), y se puede resumir en las siguientes tres afirmaciones: 1) No se llega a demostrar, ni por los hechos y dichos de Jesucristo o de los Apóstoles, ni por la tradición patrística [1], que para el sacrificio de la nueva Ley se haya de usar el pan fermentado, sino algo que sea verdadero pan. 2) Más bien la narración eucarística de los Evangelios está de parte del pan sin levadura. 3) La última Cena del Señor fué en verdad la Pascua legal, en la que el pan fermentado quedaba prohibido, y la Sagrada Eucaristía fué instituída precisamente entonces, al fin de la Cena. Por supuesto que el autor va explayando las tres afirmaciones serenamente y a conciencia, guiado por el sentido obvio del relato evangélico y la interpretación del Crisóstomo, pero parece que llega al fin no satisfecho aún, y por eso como que quiere reforzar su posición desbaratando a fondo la de los contrarios. Entra, por lo tanto, resueltamente en lucha y acomete dos géneros de dificultades que le disputan el campo.

10. En primer lugar las objeciones usuales, por decirlo así. A ellas dedica las secciones cuarta y quinta de su discurso (*col. 1201-1212*). 1) ¿Que no celebró Cristo la pascua legal? ¿Pues qué otra sería? porque la tradición sólo aquélla reconoce (testimonio del Crisóstomo y el Damasceno), y además la razón lo persuade, toda vez que la casa donde cenó fué la de un judío (opina él que

[1] Se notará cómo, ni aquí, ni más adelante, apenas aduce el PLUSIADENO otros testimonios que los del Crisóstomo; pero así se hizo también en el Concilio. Recuérdese la declaración oficial de Besarión (*Or ChrPer* VI [1940] 461).

la del Zebedeo), que por fuerza hubo de atenerse al uso acostumbrado. 2) Ni se diga que el Señor aquel año no comió la pascua y que por eso dijo: « Desiderio desideravi hoc pascha manducare vobiscum ». Inútil todo — dice el Metonense —, porque esas palabras indican un misterio más alto: el deseo irreprimible de nuestra salvación por el sacrificio real del Cordero divino en la Cruz, no en figura como en el de la cena judaica. Lo comprueba la explicación del Crisóstomo. 3) Pero de ella surge la tercera dificultad; porque las palabras del Santo: « Cristo pasa a otra cena formidabilísima », las entienden los adversarios precisamente de la abrogación de la antigua ley y, por consiguiente, de la sustitución del fermentado en vez del pan sin levadura. Pero bien claro es — responde — que el traspaso, de que se habla, no es otro que el de la cena pascual a la mesa eucarística, la cual por la novedad y profundidad de los misterios que encierra es toda ella para hacer temblar. No hay, pues, razón ninguna para rechazar el pan ázimo de la Iglesia Latina, como tampoco ésta rechaza el fermentado de la Griega, porque en uno y otro se salva la esencia de pan, única cosa necesaria, según el Concilio.

Quedan las objeciones de Nicéforo Calixto Xantópulos, que el escritor deshace en las secciones siguientes seis, siete y ocho (*col. 1212-1225*), y son dos sobre todo: la de que Cristo anticipó la cena legal, con lo cual pudo celebrar la Eucaristía en fermentado, y la de que sólo éste puede ser llamado con nombre de pan. Mas claro está que todo lo rebate con buen sentido el Metonense, apoyado siempre por el Crisóstomo. No es menester seguirle paso a paso; pero no debemos omitir siquiera el recuerdo de otra curiosa objeción no mencionada, a cuanto se me alcanza, por otros escritores. No dice el Metonense que sea del Xantópulos, pero la contrapone como ridícula a las palabras tan despreciativas que el liturgista bizantino dirige a los católicos. Es ridícula, porque sin razón ninguna se pretende que Cristo, omnipotente como era, transformó en fermentado el único pan de que en la última Cena podía disponer.

11. Antes de pasar al siguiente capítulo será bien hacer una observación. Es la general de que, en toda esta materia, el orden y disposición de las partes quedan algo ofuscados, tal vez por las varias repeticiones de unas mismas ideas en diversos lugares y, más que nada, por los paréntesis que abre para tocar puntos

determinados a propósito de las dificultades que va resolviendo. Es, sin embargo, mérito del Metonense haber incluído en su libro estos puntos, algunos de los cuales reflejan muy bien lo tratado dentro del Concilio. Dos cosas principalmente. 1) En la sección sexta, sacando contra Xantópulos la consecuencia de que no hay que reprender a los Latinos por los ázimos, añade que tampoco porque no pongan la *Epíclesis* a la manera de los Griegos. Y esto le da pie para tratar, en una digresión (*col. 1213-1216*), sobre la forma consecratoria de la Eucaristía, que él, siguiendo las Actas del Concilio, ve sólo en las palabras divinas de Cristo y no además en la oración epiclética, a la cual solamente atribuye, como lo hizo Besarión, el poder impetrativo para nosotros de participar dignamente en los misterios del Cuerpo y Sangre ya consagrados de Cristo (1). 2) Al principio de la sección séptima (*col. 1216-1217*) trata también, siguiendo el orden del Concilio, en brevísima digresión, lo que es necesario para el sacrificio eucarístico: materia, forma, sacerdote, intención y altar. Pero con más detenimiento había puesto antes, al comenzar la sección quinta (*col. 1205-1208*), la primera digresión que introduce, no precisamente por haberse tratado en el Concilio, sino con ocasión de las primeras objeciones. Se refiere a las diferencias de la nueva Ley de Cristo respecto de la antigua. Porque unas cosas hizo más suaves (en materia de juicios, ejemplo de la mujer adúltera); a otras las elevó de rango (en lo moral, los consejos evangélicos); suprimió otras que eran místicas y figurativas (la circuncisión, el sábado, la inmolación de los animales); y, por fin, las que eran sólo sombra, las sustituyó por lo que significaban en la realidad, como la figura del Cordero de la pascua por la realidad del sacrificio del Calvario y de los altares.

Digamos para terminar este punto cómo el Metonense en la segunda parte de la sección octava (*col. 1224-1225*), valiéndose de un célebre texto del Papa San Gregorio, demuestra a los Griegos

(1) Esta es la que ahora llaman comúnmente los tratadistas « theoriam communionis », que para Besarión, que la expuso en el Concilio, parece cosa cierta (cfr. *OrChrPer* VI [1940] 456-458). No fué, sin embargo, la única que luego sostuvo Besarión — también en sentido católico, claro está — (BESSARION, *De Sacr. Eucharistiae*, MG 161, 516 A-518 D; cfr. Th. SPÁČIL, S. I., *De SS. Eucharistia. OrChr* XIV [1929] 69 ss.). Es la « theoria liturgicae explanationis ». Pero de ella nada dice el PLUSIADENO.

la legitimidad de la consagración de la Eucaristía en las dos clases de pan, fermentado y ázimo, como recientemente ha sancionado el Concilio, y les enseña con el santo doctor la diversa significación mística, siempre profunda, de ambos usos.

Sólo, pues, le resta exhortar a sus connacionales, en un breve *epílogo* (*col. 1225-1228*), a que acepten la definición tan racional de Florencia, para que no se precipiten en la ruina, quedando fuera de la única Iglesia.

Cap. 3. -- Del Purgatorio y sufragios por los difuntos
(*col. 1228-1269*)

12. También aquí el Plusiadeno sigue una trayectoria rectilínea, pero mucho más sencilla que en los capítulos precedentes, por no ser tan polémica la discusión. Nos basta, pues, a nosotros hacer esquemáticamente el análisis de esta parte, añadiendo al fin algunas obvias reflexiones.

Puesto ante todo fielmente el texto del decreto Florentino, asienta como cosa indudable que la Iglesia bizantina ha ya siempre creído en él, aunque no fuera por otra razón que la de haber orado siempre, según la enseñanza patrística (el Damasceno, a quien luego citará) por las almas de los difuntos (*col. 1228-1229*); pero como estos pueden pertenecer a tres diversas categorías, santos, réprobos, y no del todo purificados, determina en seguida a cuál de ellas restringe la cuestión (*col. 1229-1237*), es decir, a la de estos últimos, que él llama *medios*, por hallarse entre los irremisiblemente condenados y los santos del todo. De la suerte de estos ha de tratar en el cuarto capítulo, que vendrá luego; de los condenados al infierno — para no volver a tocar ya este punto — prueba por la Escritura y por los Padres (Gregorio Magno y Máximo) que están ya sufriendo el castigo eterno, sin esperar para ello el fin de los tiempos, como afirman los contradictores.

No cabe, pues, otra solución sino que las almas de los *medios* vayan a parar, para purificarse, al Purgatorio, como enseña la tradición de los Santos y de algunos hechos singulares que recuerdan las historias eclesiásticas (*col. 1237-1253*). Como testimonios patrísticos aduce el autor repetidos pasajes del Damasceno y el Crisóstomo, pero desfilan también el Areopagita, el Niseno, el grande Atanasio y las Constituciones apostólicas. De los hechos

maravillosos se presentan cuatro: el de Macario, el egipcio, en su diálogo con la calavera; el del discípulo negligente, que traen las *Vidas de los Padres*; el del emperador Trajano, que cuenta San Gregorio; y el de Teófilo iconoclasta, salvado, al fin, por los ruegos y sufragios de Teodora Augusta, su regia consorte [1].

13. De aquí el Plusiadeno pasa con naturalidad a explicar expresamente la doctrina del valor de los sufragios por los fieles difuntos (*col. 1253-1257*). Lo hace detenidamente comentando tres pasajes de los *Diálogos* del Papa San Gregorio, uno del Damasceno y otro de la liturgia, los cuales le dan pie para exponer las diversas clases de sufragios: oraciones, penitencias y limosnas, y más que nada el santo sacrificio de la Misa. A continuación, volviendo en cierto modo atrás, se detiene a exponer, como pena principal del Purgatorio, la del fuego (*col. 1260-1264*). Y para ello no se apoya sólo en la tradición occidental, que claramente veía expuesta en los Diálogos, mas también en los Padres del Oriente, Damasceno y Basilio, y sobre todo en el célebre pasaje de San Pablo (1 Cor. III, 11-15), que él, « aunque otros — dice — tengan diverso modo de sentir », vemos que interpreta siguiendo en todo la magnífica exposición que hicieron los Latinos en las disputas conciliares de Ferrara [2].

Podría aún extenderse mucho más — nos advierte el autor —, pero como para los que no se obstinan en el error lo dicho es suficiente, sólo le queda ya salir al paso de tres objeciones de los que combaten este dogma (*col. 1265-1269*). 1) Basta — dicen — para salvarse la penitencia final. -- Para morir en gracia de Dios, sí — responde el Metonense —, pero no para gozar de hecho de Dios en la gloria, si el alma no va de este mundo enteramente limpia. 2) ¿Y qué si a alguno le faltan los sufragios de los vivos? ¿Cómo podrá purificarse? -- De dos maneras — explica —: por

[1] Sobre estos hechos y sus fuentes véase M. JUGIE, *TDOC* IV, París 1931, pp. 96-100. -- Adviértase de paso cómo el PLUSIADENO — por reverencia, sin duda, a San Gregorio Magno, que lo cuenta — no explana el hecho de Trajano, en el cual no habría liberación del purgatorio, sino de las penas del infierno. Los otros no ofrecen dificultad.

[2] Puede verse gráficamente representada la diferencia de esta exégesis entre los autores griegos y latinos en mi estudio *Processus discussionis de Novissimis in Conc. Florent.* (*OrChrPer* XIX [1953] 314).

las preces de la Iglesia, que ora por todos los que murieron en el Señor, y por la fuerza misma purificadora de las penas de la otra vida. 3) Y si se objeta que no puede haber purgatorio, al menos para las almas de quienes murieran momentos antes del juicio universal, muy bien satisface nuestro autor, aun con ejemplos clarísimos de la vida cotidiana, diciendo que la intensidad del tormento puede suplir en un instante la duración más prolongada de penas más leves.

Así concluye su disertación tercera el Plusiadeno, acerca de la cual permítasenos insinuar siquiera las siguientes observaciones, que, de haber tiempo para ello, sería bien explanar más despacio.

14. La primera es cierta preocupación, por decirlo así, en no ahondar suficientemente en los fundamentos teológicos de la existencia del Purgatorio. Le parece innecesario, porque la creencia general de la Iglesia Griega ya la admite; pero es lástima que deje incompleto su tratado en esta parte. De los pecados veniales, por ejemplo, no sólo no se pone la cuestión de cómo se perdonan, pero ni siquiera de ellos se habla sino en una frase, al explicar el Plusiadeno el texto de San Pablo a los Corintios (1). Tampoco, al menos explícitamente, se asienta el doble reato, de culpa y pena, inherente a todo pecado; aunque, si bien se mira, no ignora él nada de esto, como se desprende de todo aquel largo razonamiento que hace para rebatir la primera de las tres dificultades que menciona (2). Y aquí, a mi ver, está la raíz de lo que le falta en este punto. Si hubiera entrado en más discusión con los adversarios, habría tenido necesariamente que desentrañar más a fondo la materia.

Segunda observación. ¿Porqué no lo hizo? No se puede decir de nuestro escritor, conocedor como pocos de las actas y demás documentos relacionados con el Concilio de Florencia, que quizá no tuvo noticia de las réplicas y contrarréplicas oficiales de los Griegos cuando se debatían en Ferrara estos asuntos. Lo conoce todo muy bien; pero ve con pena que los cismáticos, es decir, los que después del Concilio no quieren la Unión, rehuyen, por una parte, la disputa, o porque no entienden la doctrina de los doctores,

(1) Cfr. MG 159, 1260 D. Entiende el Plusiadeno significados los pecados veniales en las palabras del Apóstol « ligna, foenum, stipulae ».
(2) MG 159, 1265 A-1268 B.

o por malicia y aversión hacia los Latinos, o, sencillamente, porque no tienen cosa digna que decir; y por otra parte, sus objeciones son tan fútiles y sin peso, que no quiere él, consignándolas en su libro, poner en ridículo a los ojos de cualquiera a los que, al fin y al cabo, son sus mismos connacionales. Así lo advierte él mismo en el exordio de esta tercera disertación.

Finalmente, como mérito propio suyo debemos anotar la exégesis que hace de San Pablo, tan en consonancia con la que hicieron los Latinos en el Concilio. Dicho se está con esto que no sólo se aparta en todo del sentir de Marco Efesio, sino también, y en más de un punto principal, de la inteligencia que del texto de los Corintios propuso el mismo Besarión [1]. Muestra bien clara de la independencia con que el Metonense procedía, atento únicamente, como dijo al final de este capítulo del Purgatorio, « no a disputar, sólo por llevar la contraria, sino a apagar sus deseos de salir por los fueros de la verdad ».

Cap. 4. – De la visión beatífica de los Santos
(*col. 1272-1308*)

15. En esta cuarta disertación se desenvuelve el Metonense a sus anchas, como en terreno propio, que es el polémico. Y me parece que se pueden distinguir en ella como tres partes bien definidas.

En la *primera*, hecha la distinción de que de los cismáticos, que rechazan el Florentino, unos hay que admiten el dogma particular de la bienaventuranza actual de los santos en el cielo, promete impugnar a los demás que la niegan, poniéndose en contradicción con la Escritura y los Santos Padres (*col. 1272*). Su posición es absurda (*col. 1273-1276*): 1) porque parece que niegan a Dios su justicia, como si no cumpliese lo prometido de dar el premio verdadero de la gloria sino en la consumación de los siglos; 2) porque si se pone ahora a los santos como en espera de

[1] Nótese, sin embargo, que cuando Besarión dió la exégesis del pasaje paulino (1 Cor. III, 11-15), impugnaba, aún no católico, la doctrina del Purgatorio (*OrChrPer* VI [1940] 425-427). — Véase su posición, comparada en columnas con la de Juan de Torquemada en *Processus discussionis de Novissimis in Conc. Flor.* (*OrChrPer* 19 [1953] 314).

la verdadera felicidad, se les hace de hecho estar en pena, a manera del que, sediento, está cabe la fuente sin poder de ella beber; y 3) porque no se concibe que estén viendo a Dios, según afirman repetidamente, y que les falte aún la fruición de aquellos bienes inefables, que ni soñar puede el humano entendimiento. Van además contra toda sana teología (*col. 1276-1280*): contra los dichos del mismo Jesús en el Evangelio, y contra los escritos de los doctores. Se citan por orden el Crisóstomo, Gregorio Nazianceno, Gregorio Niseno, Metafrastes y Gregorio Magno, y con sus testimonios en la mano empieza el autor a fustigar en particular a Marco Eugénico Efesino, que sostiene todo lo contrario, queriendo suplantar toda la tradición.

16. Esta se presenta con gran viveza, verdaderamente espléndida, en la *segunda* parte (*col. 1281-1279*), que el autor va desarrollando por etapas. ¡Es incomprensible que el de Efeso no quiera oir a los Padres! ¿Qué les queda a los santos -- dice -- para el fin del mundo, si ya han recibido la felicidad? Ya respondió desde antiguo a esta cuestión San Gregorio Papa, contesta el Metonense. Y con el santo doctor y mil otros testimonios del Damasceno, Atanasio, Teófanes (Grapto?), Anastasio Sinaíta, Juan Clímaco y Andrés Cretense, como asimismo con pasajes litúrgicos de los Menea, del Triodio, de los troparios, idiomelos, cánticos y sinaxarios, despliega ante el Efesino la más abrumadora serie de documentos de la tradición, a cual más preciosos, que en esta materia se pudieran alegar. Nada menos que a 59 sube el número de testimonios aducidos, cuya fuerza probativa se encarga bien el autor de hacer sentir, interrumpiendo de vez en cuando la enumeración para recalcar que, de una manera o de otra, todos ellos hablan de vista facial de Dios, de fruición de la divinidad ya desde ahora, de exultación inexprimible por la corona del paraíso, o también de la guardia de honor que los santos, lo mismo que los ángeles, hacen perennemente ante el trono de Dios [1]. Decir con Marco Eugénico que aún les faltan otros dones más inefables, es de todo

[1] Al ir a enumerar todos estos pasajes emplea el PLUSIADENO hasta su punta de ironia. « Os tendremos que dar las gracias -- dice -- por no haber borrado o corrompido los textos, como lo hicieron vuestros antepasados con los códices en la procesión del Espíritu Santo, tan inicua como neciamente, pues no los corrompieron todos » (MG 159, 1384 D).

punto herético, pues nada puede haber tan grande como la vista y goce de la divinidad. Explicando en este sentido el pasaje del Apocalipsis, VI, 9-11, y sobre todo el del capítulo siguiente, VII, 13-15, donde San Juan describe a los bienaventurados, limpios con la sangre del Cordero, asistiendo día y noche a la majestad de Dios, cierra el Metonense esta segunda parte, para rebatir en seguida, en la *tercera* (*col. 1297-1308*), las dificultades del adversario.

17. Empieza apremiándole para que explique cuáles son los bienes inefables que los santos esperan. Yo no alcanzo más — le dice —, pero tú tampoco, puesto que callas [1]. Una sola cosa parece dar ocasión a error tan grande: el que a veces los doctores digan que los santos tienen ahora perfecta felicidad, y otras que su felicidad es incompleta, porque falta la del cuerpo glorificado. Pero es incompleta accidentalmente, no en la substancia del gozo fruitivo de Dios. El de Efeso quiere parapetarse todavía en la autoridad de San Pablo a los Hebreos, XI, 39-40, de la cual él deduce que los santos aguardan para ser enteramente felices el último día con la resurrección de toda la humanidad. No es así — rebate el Metonense —, no esperan la felicidad, que ésta ya la tienen, sino el cumplimiento de la promesa divina de la final resurrección, a ejemplo de la de Cristo. Y la exégesis que entabla de este pasaje de S. Pablo le ofrece el grandioso panorama con que termina su disertación. Porque Dios prometió — dice — a los Padres de la antigua Ley por los Profetas la resurrección final (recuérdese el vaticinio de Ezequiel en el campo de los huesos secos), y para que lo creyesen prometió también la Encarnación del Verbo y su gloriosa resurrección (diversos pasajes de los Hechos y de las Cartas de S. Pablo); pero quiso que ellos esperasen para resucitar al fin de los tiempos, cuando lo harían todos los hombres. Por eso nosotros somos de mejor condición que aquellos Padres, según el pensamiento del Apóstol, pues gozamos de la venida de Cristo y creemos ya, como cosa cumplida, su resurrección de entre los muertos.

[1] Es verdaderamente singular la salida de M. Eugénico. No teniendo ya nada que responder a las preguntas de los Latinos, puso el texto de San Juan, X, 10: « Veni ut vitam habeant » (en lo cual estaría, según él, representada la visión de Dios), « et abundantius habeant » (y esta abundancia significaría todos esos otros bienes superiores). Cfr. *OrChrPer* XIX (1953) 348-349, con el esquema 4 adjunto.

No tiene más que añadir el Metonense sino una calurosa exhortación a sus hermanos extraviados (*col. 1308*); pero quizás un lector moderno podría preguntarse si llegó a descubrir en la misteriosa posición de Marco Eugénico la hilaza palamítica. Habremos de decir que sí. Conocedor, como era, de las actas del Concilio, tuvo que seguir de cerca las últimas discusiones sobre los Novísimos, privadas y públicas, de junio del 39 en Florencia ([1]); pero sin duda juzgó tan exótica la distinción del Efesino de que los santos, viendo a Dios, no contemplaban su esencia, sino lo que éste llamaba « fulgores de la divinidad », que prefirió no perturbar con nuevas polémicas la fe sencilla, de tantos siglos atrás, del ambiente para el que escribía su libro.

Cap. 5. – Del Primado del Romano Pontífice
(*col. 1309-1389*)

18. Para este punto, donde veía sin duda el Metonense la mayor dificultad práctica para la Unión Florentina, a modo de introducción, después de consignar el texto del Concilio, desarrolla estas tres ideas no sin cierta novedad y eficacia (*col. 1309-1316*): 1) el Primado de Pedro está bien claro en el contexto evangélico de San Mateo XVI, 16-19; 2) y no se puede decir que porque en muchas cosas, por voluntad de Cristo, eran iguales los Apóstoles, no hubieron de tener un Jefe, necesario en toda sociedad, y éste fué Pedro (testimonios del pseudo Damasceno y de León el Sabio); 3) mas como la potestad de Pedro debía transmitirse a sus sucesores, el Primado en la Iglesia reside en el Romano Pontífice, como legítimo sucesor del príncipe de los Apóstoles.

¿Qué pueden oponer a esto los que rechazan el Concilio? Sólo dos cosas, que el Metonense se apresura a deshacer en la *primera* parte de su discurso (*col. 1316-1325*): la una, que Pedro fué pobre, y los Papas de Roma abundan en riquezas; la otra, que aquel era santo, y los Papas de Roma, pecadores. Satisface a lo primero, demostrando con el « Constitutum Constantini » ([2]),

([1]) Cfr. *OrChrPer* XIX (1953) 327 ss., junto con los esquemas 3 y 4 puestos al fin.

([2]) No es de extrañar que nuestro autor dé como auténtico este documento y otros muchos, que vienen luego, tomados de las pseudo-isidorianas. Esto era común en todos los escritores de entonces y nadie lo ponía en duda.

que transcribe íntegro, no haber sido los Papas los que buscaron espontáneamente el poder temporal, sino que lo recibieron, con justas razones, de mano del Emperador: primero, para no disgustarle; segundo, para poderse defender de los enemigos, que combatían a la Iglesia precisamente por su miseria; y tercero, por fin — observación propia del autor, que confirma con su experiencia personal de lo que vió en Roma [1] —, porque previó el Papa San Silvestre que la fe había de disminuir con el rodar del tiempo y que no bastaría solamente la fuerza de la religión para inclinar a las naciones a someterse a la Iglesia, si no veían en ella también el esplendor del poderío externo.

La segunda objeción es inconsistente, en el pensamiento del autor. Por eso aquí — y en otros varios puntos del discurso, donde también la toca — siempre la rechaza *ad hominem*. ¿Acaso los prelados Orientales son todos santos? No está ahí la verdadera razón de la aversión a Roma, sino en que los Papas son Latinos y tienen diversos usos y costumbres que los Griegos. Ellos verán si son pecadores — dice el Metonense —; nuestro deber no es imitar su vida, sino aceptar su obediencia por ser la Sede Romana la primera de todas.

19. Y en demostrar este punto estaba el núcleo de la cuestión, que abre con toda naturalidad la parte *segunda* del presente discurso (*col. 1325-1358*). Los argumentos son no pocos de positivo valor. 1) Vienen ante todo los testimonios propios de los mismos Papas (*col. 1325-1330*), no todos ellos sacados de las Colecciones apócrifas, y luego los dichos de los doctores Orientales, del Damasceno principalmente (*col. 1329-1332*), y de San Cirilo en el *Thesaurus* — por influjo de Santo Tomás en su opúsculo *Contra errores Graecorum* — (*col. 1352*). 2) Se prueba además por los hechos: los Pontífices de Roma ejercieron su jurisdicción en todas las otras Iglesias, por ejemplo, en la condenación de Eudoxia y de Teófilo Alejandrino por la deposición del Crisóstomo (*col. 1332-1336*); su autoridad era reconocida por los emperadores — Justi-

[1] Generalmente no ponen los autores sino una visita del PLUSIADENO a Roma, en los últimos años de su vida; aquí tenemos la prueba de que vino también bastante antes, y no tan de pasada, por cierto, a lo que parece. Otros datos autobiográficos quedan consignados, sin duda, en las obras escritas por nuestro autor, poco estudiadas aún.

No tiene más que añadir el Metonense sino una calurosa exhortación a sus hermanos extraviados (*col. 1308*); pero quizás un lector moderno podría preguntarse si llegó a descubrir en la misteriosa posición de Marco Eugénico la hilaza palamítica. Habremos de decir que sí. Conocedor, como era, de las actas del Concilio, tuvo que seguir de cerca las últimas discusiones sobre los Novísimos, privadas y públicas, de junio del 39 en Florencia ([1]); pero sin duda juzgó tan exótica la distinción del Efesino de que los santos, viendo a Dios, no contemplaban su esencia, sino lo que éste llamaba « fulgores de la divinidad », que prefirió no perturbar con nuevas polémicas la fe sencilla, de tantos siglos atrás, del ambiente para el que escribía su libro.

Cap. 5. – Del Primado del Romano Pontífice
(*col. 1309-1389*)

18. Para este punto, donde veía sin duda el Metonense la mayor dificultad práctica para la Unión Florentina, a modo de introducción, después de consignar el texto del Concilio, desarrolla estas tres ideas no sin cierta novedad y eficacia (*col. 1309-1316*): 1) el Primado de Pedro está bien claro en el contexto evangélico de San Mateo XVI, 16-19; 2) y no se puede decir que porque en muchas cosas, por voluntad de Cristo, eran iguales los Apóstoles, no hubieron de tener un Jefe, necesario en toda sociedad, y éste fué Pedro (testimonios del pseudo Damasceno y de León el Sabio); 3) mas como la potestad de Pedro debía transmitirse a sus sucesores, el Primado en la Iglesia reside en el Romano Pontífice, como legítimo sucesor del príncipe de los Apóstoles.

¿Qué pueden oponer a esto los que rechazan el Concilio? Sólo dos cosas, que el Metonense se apresura a deshacer en la *primera* parte de su discurso (*col. 1316-1325*): la una, que Pedro fué pobre, y los Papas de Roma abundan en riquezas; la otra, que aquel era santo, y los Papas de Roma, pecadores. Satisface a lo primero, demostrando con el « Constitutum Constantini » ([2]),

([1]) Cfr. *OrChrPer* XIX (1953) 327 ss., junto con los esquemas 3 y 4 puestos al fin.

([2]) No es de extrañar que nuestro autor dé como auténtico este documento y otros muchos, que vienen luego, tomados de las pseudo-isidorianas. Esto era común en todos los escritores de entonces y nadie lo ponía en duda.

que transcribe íntegro, no haber sido los Papas los que buscaron espontáneamente el poder temporal, sino que lo recibieron, con justas razones, de mano del Emperador: primero, para no disgustarle; segundo, para poderse defender de los enemigos, que combatían a la Iglesia precisamente por su miseria; y tercero, por fin — observación propia del autor, que confirma con su experiencia personal de lo que vió en Roma (1) —, porque previó el Papa San Silvestre que la fe había de disminuir con el rodar del tiempo y que no bastaría solamente la fuerza de la religión para inclinar a las naciones a someterse a la Iglesia, si no veían en ella también el esplendor del poderío externo.

La segunda objeción es inconsistente, en el pensamiento del autor. Por eso aquí — y en otros varios puntos del discurso, donde también la toca — siempre la rechaza *ad hominem*. ¿Acaso los prelados Orientales son todos santos? No está ahí la verdadera razón de la aversión a Roma, sino en que los Papas son Latinos y tienen diversos usos y costumbres que los Griegos. Ellos verán si son pecadores — dice el Metonense —; nuestro deber no es imitar su vida, sino aceptar su obediencia por ser la Sede Romana la primera de todas.

19. Y en demostrar este punto estaba el núcleo de la cuestión, que abre con toda naturalidad la parte *segunda* del presente discurso (*col. 1325-1358*). Los argumentos son no pocos de positivo valor. 1) Vienen ante todo los testimonios propios de los mismos Papas (*col. 1325-1330*), no todos ellos sacados de las Colecciones apócrifas, y luego los dichos de los doctores Orientales, del Damasceno principalmente (*col. 1329-1332*), y de San Cirilo en el *Thesaurus* — por influjo de Santo Tomás en su opúsculo *Contra errores Graecorum* — (*col. 1352*). 2) Se prueba además por los hechos: los Pontífices de Roma ejercieron su jurisdicción en todas las otras Iglesias, por ejemplo, en la condenación de Eudoxia y de Teófilo Alejandrino por la deposición del Crisóstomo (*col. 1332-1336*); su autoridad era reconocida por los emperadores — Justi-

(1) Generalmente no ponen los autores sino una visita del PLUSIADENO a Roma, en los últimos años de su vida; aquí tenemos la prueba de que vino también bastante antes, y no tan de pasada, por cierto, a lo que parece. Otros datos autobiográficos quedan consignados, sin duda, en las obras escritas por nuestro autor, poco estudiadas aún.

niano en carta al arzobispo de Constantinopla, Epifanio, hacia el 533 — (*col. 1336-1337*), y por los Concilios generales de la Iglesia, como el de Calcedonia, que admitió sin discutirla la doctrina de San León el Grande (*col. 1340-1341*); y al Papa acudieron como a supremo juez, en mil litigios suyos, las particulares Iglesias, los diversos prelados de por sí, los Sínodos de toda clase para su legítima sanción (*col. 1341-1353*). *3*) Añádase a esto, por fin, un argumento de razón: creemos por el Símbolo que la Iglesia debe ser una, santa, católica y apostólica; pero ¿cómo podrá serlo si no tiene una Cabeza sola? ¿Y será ésta la de la Iglesia Griega? Y aquí el autor se extiende con gran pena en una admirable antítesis entre la Iglesia de Roma y la de su propia nación, contra la cual parecen haber prevalecido las puertas del infierno con la caída de Constantinopla bajo el poder mahometano (*col. 1353-1358*) ([1]).

20. Para el Metonense ya está con lo que precede suficientemente defendida la definición de Florencia sobre el Primado del Papa; por eso todo lo que aún añade hasta el fin (*col. 1358-1389*) constituye la *tercera* parte, algo vaga, de su discurso, en la cual, sin embargo, dentro siempre de un tono de amarga reconvención hacia los Griegos, nos salen al paso dos magníficas series de testimonios del Crisóstomo: la una, para demostrar que debemos someternos a la potestad constituída por Dios, prescindiendo de la conducta del que la ejerce (*col. 1357-1364*), y la otra, más hacia el fin (*col. 1381-1388*), para cantar la providencia de Dios respecto de su Iglesia, que no puede caer en el error ni perecer jamás. Nos encontramos también de nuevo — ya se ve que le llega profundamente al alma — con la lamentación sentidísima de la ruina del Imperio bizantino, que precisamente ha sucedido a la letra — dice él —, según la triste admonición del Pontífice de nuestros días, Martín V, a los Legados, que aún viven, del último emperador. «¡Grande maravilla que esa nación helénica, tan fuerte y formidable, tan esclarecida por su saber, dominadora del mundo, haya sido, como en venganza divina, subyugada por los bárbaros!» (*col. 1365-1373*).

([1]) El autor escribía bajo la terrible impresión del duro golpe que suponía para la Cristiandad la ruina del Imperio bizantino. Sin embargo se extralimitaba quizás en ver un castigo del cielo por la rotura de la Unión. ¿Acaso no retorcían el argumento los enemigos de ella?

Cierra el Metonense todo este largo tratado del Primado de Roma con la firme protestación de su obediencia para siempre a la única Iglesia de Jesucristo, y, en un *Epílogo* general (*col. 1389-1393*), todo su libro apologético de la Unión Florentina con una recapitulación de las cinco definiciones y el ardiente deseo de que caiga de una vez por tierra el muro de división entre ambas cristiandades, Oriental y Occidental.

Con este mismo anhelo del alma damos nosotros también cima al presente ensayo de análisis.

Roma, febrero 1955.

MANUEL CANDAL, S. J.

Ein Chrysobull des Kaisers Andronikos II. für Theodoros Nomikopulos aus dem Jahre 1288

A. Bombaci veröffentlichte kürzlich Regesten zu einer Sammlung von Urkundentexten (Kopien) aus dem Zeitraum 1479-1504, welche in einem Pergamentcodex des 16. Jh. des Staatsarchivs von Venedig: « Miscellanea atti diplomatici e privati B 45 » unter der Bezeichnung « (Liber) Graecus » aufbewahrt werden (1). Den Inhalt der Sammlung bilden in der Hauptsache 58 Urkunden des osmanischen Sultans Bajesid II., 26 Urkunden des Sultans Mohamed II. sowie solche einer Reihe von osmanischen und venezianischen Würdenträgern jener Zeit. Die Stücke sind zum grössten Teil in griechischer Sprache abgefasst und von einer venezianischen — seltener lateinischen — Übersetzung begleitet.

Mitten unter diesen aus türkischen und venezianischen Kanzleien während der genannten Jahre hervorgegangenen Stücken findet sich auf f. 53r-54v des Codex die Kopie eines Chrysobullos Logos des byzantinischen Kaisers Andronikos II. Palaiologos für den Pansebastos Sebastos Theodoros Nomikopulos vom April des Jahres 1288 in griechischer Sprache samt lateinischer Übersetzung (2). Wie die meisten Stücke des « Liber Graecus », ist der Text noch nicht herausgegeben; dies soll im folgenden geschehen (3). Ich verdanke der Liebenswürdigkeit des Entdeckers der Urkundensammlung, Herrn Koll. A. Bombaci, ein Lichtbild des griechischen Textes und die Erlaubnis die Urkunde zu veröffentlichen.

(1) A. Bombaci, *Il « Liber Graecus », un cartolario veneziano comprendente inediti documenti ottomani in greco (1481-1504)*, in: *Westöstliche Abhandlungen, R. Tschudi zum 70. Geburtstage...* (Wiesbaden 1954) 288-303.

(2) Vgl. Bombaci, a. a. O. 292, 294 u. ö.

(3) Dieser Text ist von einem gewandten Schreiber so gut wie fehlerlos kopiert. Auf die Wiedergabe der lateinischen Übersetzung kann deshalb wohl verzichtet werden.

In dem Chrysobullos Logos wird dem Destinatär der Urkunde, dem Pansebastos Sebastos Theodoros Nomikopulos, auf seinen Antrag hin vom byzantinischen Kaiser für seine Person wie für seine leiblichen Kinder (1) der ungestörte Besitz des Dorfes Kranidion in der Landschaft Damala (2) unter der Bedingung bestätigt, dass Nomikopulos den entsprechenden Dienst (δουλεία) übernimmt und dies dann auch seine Kinder tun. Der Kaiser fügt ausserdem dem bisherigen Besitz noch einen Weingarten von rund 20 Modioi Umfang in der Flur Gonia hinzu.

Der Name Nomikopulos (wörtlich: « Sohn des Notars » bedeutend) scheint in der byzantinischen Geschichte und Literatur nur selten zu begegnen. Ich konnte jedenfalls nur einen Priester

(1) *Kranidion* liegt etwa 45 km sö. Nauplia auf der Peloponnes und etwa 20 km sw. Damala, der Bischofsstadt, nach welcher die Landschaft benannt ist; seine Bewohner leben heute hauptsächlich von Seefahrt. *Damala*, das alte Troizen, heute ein ärmliches Dorf, liegt als Hauptort der Landschaft am Fusse des Gebirges in einer fruchtbaren Ebene (vgl. E. PHILIPPSON, *Der Peloponnes*, Berlin 1892, S. 49 f.). Es wird zuerst in der Diatyposis des Kaisers Leon VI. als Suffraganbistum von Korinth genannt (vgl. Sp. LAMPROS, Νέος Ἑλληνομνήμων 6 [1909] 181 f.; D. A. ZAKYTHINOS, *Le despotat grec de Morée* II [Athen 1953] 293 f.). Ein griechischer Bischof Lukas von Damala begegnet in einer Handschrift in Patmos vom Jahre 1262 (?) (vgl. I. SAKKELION, Πατμιακὴ Βιβλιοθήκη [1890] 62), woraus man vielleicht schliessen darf, dass das Bistum sich damals wieder in der Hand der Griechen befand. Die weltliche Herrschaft über Damala war nach der Einnahme von Korinth durch die Franken (1210) einem Verwandten des Herzogs Guy de la Roche von Athen übertragen worden; E. Legrand hat dort bei Ausgrabungen noch Münzen des Herzogs Wilhelm I. de la Roche von Athen zutage gefördert. Um 1261 kam Damala an den belgischen Baron Matthieu II. de Walincourt (er wird von PACHYMERES, *Mich. Pal.* III, 6: I, 180, 19 Bonn. Μάϊος δὲ Βελικοῦρτος genannt), der von Michael VIII. Palaiologos mit einer Tochter Theodoros' II. Laskaris verheiratet wurde und sich Baron von Veligosti und Damala nannte; er soll schon 1284 (nach C. Hopf), nach anderen erst Anfang des 14. Jh. gestorben sein. Später kam die Baronie an die Familie Zaccaria von Chios, von welchen einer (Martino oder Benedetto?) 1325 Jaqueline de la Roche heiratete und damit Inhaber der Baronie Veligosti und Damala sowie Chalandritsa wurde (vgl. C. HOPF, *Chron. grécorom.* [1873] 502 und die ausführliche Monographie über Damala von A. K. ORLANDOS in dessen Ἀρχεῖον τῶν Βυζαντινῶν Μνημείων τῆς Ἑλλάδος Ε' [1939/40] 17-33, besonders 19-22).

(2) Zum Ausdruck ἐξ ὀσφύος παῖδες vgl. F. DÖLGER, *Aus den Schatzkammern des Heiligen Berges*, München 1948, N. 10, allg. Bemerkungen.

Andreas Nomikopulos feststellen, der im August 1399 vom Patriarchen Matthaios von Konstantinopel eine Bulla (d. h. einen Dispens) für die Schliessung der Ehe zwischen einem Leon und einer Eirene erhielt (1). Das Praedikat Pansebastos und Sebastos, welches unser Theodoros Nomikopulos führt, sagt wenig über seine Persönlichkeit und deren soziale Stellung aus, da dieser Titel seit der Komnenenzeit stark entwertet ist und im 13. Jh. offenbar schon Offizieren mittleren Grades zukommt (2).

Es handelt sich also offenbar um die uns aus zahlreichen Beispielen bekannte Garantie des Kaisers für die Pronoia eines Anhängers, der freilich, worauf die eigentümliche Arenga mit der Hervorhebung der Gnade des Kaisers für solche, welche in seine Dienste « zurückkehren », hinzuweisen scheint, eine Zeitlang diese Dienste einem anderen (d. h. wohl fränkischen) Herrn zur Verfügung gestellt hatte, wie so viele griechische Barone auf der Halbinsel unter der Herrschaft der Villehardouins. Wir befinden uns in dem Zeitraum, in welchem auf der Peloponnes nach dem Tode Wilhelms II. Villehardouin (1278) unter der jeweils kurzen Herrschaft der Bails des Königs Karl II. von Anjou (1187/9 regierte Nicolas de St. Omer auf der Halbinsel) eine « feudale Anarchie » ausbrach und sich erst nach 1289 beruhigte; über die byzantinisch-fränkischen Beziehungen in der Zeit zwischen 1287 und 1289 haben wir « nicht die geringsten Angaben » (3).

Wir werden uns den Vorgang, welcher unserer Urkunde zugrundeliegt, vielleicht so vorstellen dürfen. In der Zeit der Anarchie nach dem Tode des Wilhelm Villeharduin benutzte der griechische Gouverneur in Mistra die Verwirrung, um die griechische Herrschaft auf der Peloponnes über ihre bisherigen Grenzen auszudehnen (4); dass er dabei bis in die Gegend von Nauplia-Damala gelangte, ist nicht unwahrscheinlich. Um nun dort unter der neuen Herrschaft sein bisheriges Lehen zu behalten, war es notwendig, es sich vom neuen Herrn, dem byzantinischen Kaiser, bestätigen

(1) F. Miklosich und J. Müller, *Acta et Diplomata graeca medii aevi* II, n. 522: S. 299, 21.

(2) Vgl. F. Dölger, *Schatzk.* n. 59/60, Bemerk. zu Z. 2; n. 66/7, 452, wo der Kommandant einer Polizeitruppe in Thessalonike den Titel « Pansebastos » trägt.

(3) D. A. Zakythinos, *Le despotat de Morée* I (1932) 57; 60 f.

(4) *Ibidem.*

zu lassen; dazu scheint sich der griechische Baron Theodoros Nomikopulos entschlossen zu haben. Trifft diese Kombination zu — sie bleibt natürlich eine Hypothese, auch wenn sie die einzige Möglichkeit zu sein scheint, um diese Zeit eine Verfügungsgewalt des byzantinischen Kaisers in diesen Gegenden der Peloponnes anzunehmen, und wenn auch die kaiserliche Anspielung auf die « Rückkehr » zum gütigen und verzeihenden Herrn, mit der im übrigen wieder einmal die Vorstellung vom Kaiser als Abbild des allgütigen Gottes geweckt werden soll, wohl nur so verstanden werden kann —. so ist unsere Urkunde ein nicht uninteressanter Reflex der uns sonst völlig unbekannten Verhältnisse auf der Halbinsel aus jenem Zeitraum.

Wie später diese Urkunde in die Hände der Venezianer kam, wird sich vielleicht aus dem uns als Ganzes noch unbekannten Urkundenkomplex erklären lassen, dessen Publikation wir von A. Bombaci erwarten dürfen. Zweifellos ist sie, wie üblich, bei späteren Auseinandersetzungen über den Grundbesitz in der Landschaft Damala als Besitzzeugnis mit eingereicht und bei dieser Gelegenheit in der venezianischen Kanzlei kopiert worden.

Möge der rüstige Siebziger, dem diese kleine Studie als Zeichen der Verehrung und des Dankes für den aussergewöhnlich hohen Beitrag gewidmet ist, den er durch seine vielseitigen Arbeiten auch zur Förderung der byzantinischen Diplomatik geleistet hat, sie gütig aufnehmen!



f. 53r. Privilegium sive chrysobulum serenissimi Imperatoris Constantinopolis domini Andronici per quod concedit sevasto domino Theodoro Nomicopulo quemdam vicum possessum in regione Damale, appellatum Cranidium.

« Ἐπεστράφητε πρός με καὶ ἐπιστραφήσομαι πρὸς ὑμᾶς » τοῦ δεσπότου πάντων ἐπαγγελλομένου καὶ ἀψευδεστάτην προβαλλομένου ταύτην ὑπόσχεσιν τοῖς ἑαυτοὺς ἐκ τούτου μακρύνασι, καὶ βασιλεὺς ἂν ὅ γε πρὸς τὴν ἐκείνου σπουδάζων ἀπευθύνεσθαι μίμησιν εὐμενῶς πάντας τοὺς πρὸς τοῦτον ἐπανιόντας προσδέχοιτο καὶ δαψιλῆ πρὸς αὐτοὺς ἐπιδεικνύοιτο τὴν εὐμένειαν καὶ ὧν αἰτοῦνται ταχίστην ἐπιβραβεύοι τὴν ἐκπεράτωσιν. ὥσπερ οὖν καὶ τῷ πανσεβάστῳ σεβαστῷ

5 vgl. Joël 2, 12.13; 1 Petr. 2, 25.

κὺρ Θεοδώρῳ τῷ Νομικοπούλῳ προσδραμόντι τῇ βασιλείᾳ μου καὶ ταύτην ὡς φυσικὴν καὶ παρὰ Θεοῦ δεδομένην πᾶσι Ῥωμαίοις ἡγεμονίαν ἐπεγνωκότι καὶ ἄλλους δὴ προσφυῆναι παρασκευάσαντι προσέσχε τε ἡ βασιλεία μου μεθ᾽ ὅσης εἰκὸς ὑπῆρχε τῆς ἱλαρότητος καὶ τῇ τούτου παρακλήσει πέρας ἐπήγαγεν. ἐπεὶ γὰρ ταύτην ἱκεσίαν προυβάλετο χρυσοβούλλου τῆς ἡμετέρας βασιλείας τυχεῖν ἐπιβραβεύοντος αὐτῷ τὴν κατοχὴν τοῦ κατὰ τὴν χώραν τοῦ Δαμαλᾶ γονικοῦ αὐτοῦ χωρίου τοῦ ἐπιλεγομένου Κρανιδίου, ἑτοίμως ἐπινεύσασα ἡ βασιλεία μου τῇ τοιαύτῃ τούτου ἱκετείᾳ ὡς εὐλόγῳ καὶ δικαίᾳ τὸν παρόντα χρυσόβουλλον λόγον ἐπορέγει ‖ f. 53ᵛ πρὸς αὐτόν, δι᾽ οὗ καὶ προστάσσει καὶ διορίζεται ἐπιλαβέσθαι τὸν τοιοῦτον σεβαστὸν κῦρ Θεόδωρον τὸν Νομικόπουλον τοῦ εἰρημένου γονικοῦ αὐτοῦ χωρίου τοῦ Κρανιδίου καὶ κατέχειν αὐτὸ μετὰ τῆς διαφερούσης αὐτῷ μέχρι τοῦ παρόντος περιοχῆς καὶ νομῆς ἀνενοχλήτως, ἀναφαιρέτως καὶ ἀδιασείστως ἔστ᾽ ἂν τοῖς ζῶσι συγκαταλέγηται μετὰ μέντοι τῆς ἀνηκούσης δουλείας, εἶτα ἐπανέρχεσθαι τοῦτο καὶ πρὸς τοὺς ἐξ ὀσφύος παῖδας αὐτοῦ καὶ κατέχεσθαι καὶ παρ᾽ αὐτῶν ἐπίσης τῷ τοιούτῳ πατρὶ αὐτῶν ἀποδιδόντων ὁμοίως καὶ αὐτῶν τὴν ὀφειλομένην δουλείαν ἐπ᾽ αὐτῷ. τῇ γοῦν ἐμφανείᾳ τοῦ παρόντος χρυσοβούλλου λόγου τῆς βασιλείας μου καθέξουσιν αὐτός τε καὶ μετ᾽ αὐτὸν οἱ εἰρημένοι παῖδες αὐτὸ τὸ διαληφθὲν γονικὸν χωρίον αὐτῶν τὸ Κρανίδιον κατὰ τὸν εἰρημένον τρόπον, ἔτι γε μὴν πρὸς τούτῳ καὶ τὸ ἐν τῇ τοποθεσίᾳ τῆς Γων(ί)ας ἀμπέλιον τὸ ὡσεὶ μοδίων ὂν εἴκοσι μηδενὸς τῶν ἁπάντων ὀφείλοντος ἐπάγειν αὐτοῖς ἐπὶ τῇ τούτων κατοχῇ καὶ νομῇ ἐπίθεσιν καὶ δεσποτείαν ἢ ἀδικίαν οἱανδήτινα. τούτου γὰρ χάριν καὶ ὁ παρὼν χρυσόβουλλος λόγος τῆς βασιλείας μου γεγονὼς ἀπελύθη κατὰ μῆνα ἀπρίλιον τῆς νῦν τρεχούσης δευτέρας ἰνδικτιῶνος τοῦ ἑξακισχιλιοστοῦ ἑπτακοσιοστοῦ ἐνενηκοστοῦ ἑβδόμου ἔτους, ἐν ᾧ καὶ τὸ ἡμέτερον εὐσεβὲς καὶ θεοπρόβλητον ὑπεσημήνατο κράτος. Ἀνδρόνικος ἐν Χριστῷ τῷ θεῷ πιστὸς βασιλεὺς αὐτοκράτωρ Κωνσταντινουπόλεως.

F. Dölger

3 δὲ ms.

Lettere del Patriarca di Peć Arsenio III e del Vescovo Savatije all'Arcivescovo di Antivari Andrea Zmajević

Al venerato e caro P. G. Hofmann S. I., storico illustre delle relazioni intercorse, specialmente nel sec. XVII, tra patriarchi o vescovi orientali e la Curia Romana o alti dignitarî di essa, confido possa riuscire gradita la pubblicazione di un umile resto del carteggio epistolare di due celebri personaggi della Chiesa serba con un insigne prelato cattolico, benemerito anche della causa dell'Unione.

Andrea Zmajević, nato a Perasto (Perast, nelle Bocche di Cattaro), ma di stirpe montenegrina, resse dal 1671 al 1694 l'archidiocesi di Antivari (Bar) (1), lasciando fama durevole di pastore pio, zelante e dotto (2). Autore di una voluminosa Cronaca eccle-

(1) I cui titolari si fregiano del titolo di « primas Serbiae », cf. p. 64 n. 1.

(2) Per la biografia di Andrea Zmajević v. FARLATI-COLETI, *Illyricum sacrum*, VII, Venetiis, 1817, pp. 133-140; S. GLIUBICH, *Dizionario biografico degli uomini illustri della Dalmazia*, Vienna, 1856, p. 320; P. J. ŠAFAŘÍK, *Geschichte d. südslaw. Literatur* II, Prag, 1865, p. 35; I. MARKOVIĆ, *Dukljansko-barska Metropolija*, Zagreb, 1902, pp. 47, 143-147, 167, 169 e 208. Sull'origine montenegrina della famiglia Zmajević ci assicura lo stesso arcivescovo in un passo della sua Cronaca edito da P. KOLENDIĆ, *Андрија Змајевић о патријарху Арсенију III*, in *Гласник скопског научног друштва* II (1927), p. 291. Sull'attività unionistica informa specialmente C. NEŽIĆ, *De pravoslavis Jugoslavis saec. XVII ad catholicam fidem reversis* ecc., Typis polygl. Vaticanis, 1940, pp. 20, 22, 35 s., 41, 44, 47 s., 120 n. 269; cf. anche le lettere scritte dallo Zmajević negli anni dal 1663 al 1665, quand' era ancora abate di S. Giorgio a Perasto, conservate nell'Archivio di Propaganda, *Lettere antiche*, v. 309, e citate da J. ŠIMRAK, *De relationibus Slavorum Meridionalium cum S. Romana Sede Apostolica saeculis XVII. et XVIII.*, I, Zagreb, 1926, p. 4 (« de unione patriarchae [Serborum Maximo] cum ecclesia Romana »). Della grande stima in cui era tenuto l'arcivescovo a Roma fa fede il giudizio di Mons. Urbano Cerri,

siastica, ancora inedita, dalle origini del mondo ai suoi tempi, conservata in parte nella Biblioteca Vaticana (¹), l'antico e stimato alunno di Propaganda (quasi contemporaneo di Juraj Križanić [1618-1683] e conterraneo di Mauro Orbini [† 1614]), che in codesta opera s'ispirava a ideali missionari cattolici e insieme a

. . .

segretario di Propaganda, in una relazione del 1680 c. ad Innocenzo XI, v. A. Theiner, *Vetera monumenta Slavorum Meridionalium* ecc., II, Zagrabiae, 1875, p. 214: « Andrea Smaievich, stato alunno di questo collegio, huomo d'esemplarità et integrità infinita, di cui totalmente si fida la congregatione negl'affari d'Albania ».

(¹) Le notizie più ampie sulla Cronaca zmajeviciana si ricavano ancora da Šafařík, *op. cit.*, II, p. 186, e III (Prag, 1865), pp. 132 e 234, a cui si aggiunga l'articolo citato di P. Kolendić, che nel 1927 potè valersi del terzo ed ultimo volume dell'opera (certo il più importante, come quello che tratta in parte di vicende contemporanee all'autore), ma non dice espressamente se si conservasse a Perasto (presso i discendenti della famiglia Burović, cf. Šafařík, *op. cit.*, II, 186?). Ignoro quali siano state le sorti del ms. nei fortunosi anni della seconda guerra mondiale e durante le occupazioni straniere. I due primi tomi della Cronaca sono nel fondo Borgiano (già di Propaganda) della Biblioteca Apostolica Vaticana, sotto la segnatura *Borg. illir.* 1 e 2: si tratta di due grossi volumi (dimensioni cm. 44 × 29,5 all'incirca), di ff. III + 89 e 224 rispettivamente (molto più ponderoso è il terzo tomo che conta oltre 800 pagine, cf. Kolendić, *art. cit.*). Il titolo esatto della Cronaca è nel primo volume **Лѣтописà / црькѡвногà / стáрѡгà ѝ новѡгà закòнà / свéтá, ѝ крѐпоснá дрьжàвà / словүнско-латѝнскá / троудомь / Андрі-ѐ Змаі-ѐвиħа** (*in marg., aggiunto di mano del Pastrizio* **далматѝнà**) **перàщàннинá** (*sic*, err. per **-ннà**, cf. più avanti) / **àркѝбѝскȣпà бáрскѡгà крàлі-ѐства Сéрбі-ѐ** / **нàчѐлнѝкà** / **свѡмȣ нáродȣ словүнскѡмȣ отворѐна** / .... / ... / **поклоні-ѐнà годѝщѐ ҂ах** ... In latino: « Annalium ecclesiasticorum / veteris, et novi testamenti synopsis / chronologica illyrico-latina / studio / Andreae Zmaievich archiepis. (Dalmatiae Perastini, *agg. in marg. di mano del Pastrizio*) Antibaren. regni Serviae primatis / Collegii Urbani de Propag. fide alumni, / suae illyricae nationi exhibita / .... / .... / dicata anno MDC.... Poco diverso è il titolo nel secondo volume. Nel titolo serbo-croato abbiamo un piccolo saggio dell'originale scrittura cirilliana dello Zmajević, in cui, a tacere di altre peculiarità, con innovazioni addirittura rivoluzionarie e allo scopo di notare la quantità di ogni vocale, ō è reso con **ѡ**, ō con **о**, ū con **ѹ**, ŭ con **ȣ**, mentre per **а**, **є**, **и** ecc. un accento acuto o grave indica quasi sempre se sono lunghi o brevi. Non è, quindi, chi non veda quanta importanza abbia la Cronaca dello Zmajević, scritta одличном прозом secondo il giudizio di P. Kolendić, *loc. cit.*, anche per la linguistica serbo-croata.

concezioni nazionali largamente jugoslave o piuttosto panslave (1), non poteva mancare di rivolgere in primo luogo la sua attenzione ai Serbi separati dalla comunione cattolica stabiliti nelle sue immediate vicinanze. Sappiamo, infatti, che egli elesse il suo domicilio nella regione di Paštrovići (2), dove nel corso del sec. XVII si erano manifestate tendenze favorevoli all'Unione (3), e seppe guadagnarsi la stima e la simpatia di quel popolo e del suo clero. Ma le lettere che pubblichiamo più sotto, accanto ad altri elementi ricavabili dalla sua corrispondenza con Roma (4) e dalla sua stessa Cronaca (5), dimostrano che le sollecitudini dello Zmajević si estendevano più lontano e che egli si studiava d'intrattenere relazioni amichevoli con alti esponenti della gerarchia serba nei domini ottomani e sul territorio veneto.

La prima lettera è del patriarca di Peć Arsenio III (Črnojević o Crnojević), che al principio del 1690, in seguito alla morte del generalissimo austriaco Piccolomini e alle mutate fortune della guerra austro-veneta contro i Turchi, a capo di un'imponente massa di emigranti passò nei dominî cesarei e, riconosciuto dall'imperatore Leopoldo I come capo spirituale di tutti i Serbi viventi nell'impero, si spense a Vienna nel 1706 dopo aver gettato solide basi per l'assetto religioso e politico del suo popolo (6).

(1) *Borg. illir.* 1, f. 11v: Савише, да не само нашијенци, да ли јоште свак у припростране Словињана државе расплодити свету вјеру жељан овим дјелом изучио би се, ћурилицу, којом мало мање да не вас наш народ служи се и ми ову љетописа црковнога државу исписасмо, на подписану азбукивиднику подат проциjенисмо (per comodità del lettore abbiamo trascritto il brano in ortografia moderna).

(2) V. Farlati-Coleti e Marković, *opp. citt.*

(3) Nežić, *op. cit.*, pp. 10, 24 s., 36-41, 94-101.

(4) V. p. 63 n. 2.

(5) Cf. Kolendić, *art. cit.*

(6) La bibliografia sul patriarca Arsenio III, personalità di primo piano in quell'agitato periodo della storia serba, è naturalmente molto ampia, cf. soprattutto, per il periodo che c'interessa, J. Tomić, *Патријарах Арсеније III Црнојевић према Млечићима и Ћесару 1686-1696*, nel *Глас* della R. Accademia Serba, LXX (II разр., 43), Beograd, 1906, pp. 65-161; lo stesso, *Црна Гора за морејског рата* (1684-1699), Beograd, 1907, pass.; J. Radonić, *Гроф Ђорђе Бранковић и његово време*, u Beogradu, 1911, pass.; G. Novak, *Borba Dubrovnika za slobodu* 1683-1699, nel *Rad* dell'Accademia Jugoslava, 253 (1935), pp. 87-90. Non ho potuto consultare l'opera del Tomić, *Десет година из историје српског наро-*

Arsenio III è comunemente ritenuto un nemico acerrimo della Chiesa cattolica ([1]), e, senza dubbio, il suo comportamento in territorio austro-ungarico dopo la cosidetta «grande trasmigrazione» (Велика сеоба) sembra attestarlo ([2]). Siccome, però, non mancano neppure indicazioni in senso contrario, soprattutto per il periodo in cui il patriarca risiedeva ancora in Serbia ([3]), resterebbe da sapere se e quanto i sentimenti allora espressi siano stati sinceri e, nel caso che lo fossero stati, ci sarebbe da chiedersi se nell'evoluzione in senso decisamente anticattolico di Arsenio non abbiano per avventura influito le accoglienze non sempre comprensive della gerarchia latina nelle regioni in cui si andavano trasferendo i Serbi emigrati e la resistenza da quella naturalmente opposta al disegno del patriarca di estendere la propria giurisdizione su tutti i popoli di rito «greco» viventi nei territorî imperiali, compresi quanti erano già da tempo o venivano considerati come

---

да и цркве под Турцима (1683-1693), Beograd, 1902 (ristampa dal *Гласник Правосл. Цркве* degli anni 1901 e 1902), perchè introvabile nelle biblioteche romane.

([1]) Cf. p. es. NEŽIĆ, *op. cit.*, pp. 22 s. e 146.

([2]) Cf. ŠIMRAK, *De relationibus* ecc. cit., p. 13, e *Graeco-catholica ecclesia in Jugoslavia* (*Dioecesis Crisiensis, olim Marcensis*). *Historiae et hodiernus status*, Zagreb, 1931, pp. 46-49, e soprattutto 48 s., dove, secondo un'informazione proveniente da Melezio (Tipaldi), arcivescovo greco-unito di Filadelfia in residenza a Venezia, si dice che Arsenio III avrebbe chiamato *ad audiendum verbum* il vescovo unito di Marča, Isaija (Popović), gli avrebbe rimproverato la sua adesione alla Chiesa romana e trattato il papa di Anticristo, i cattolici di eretici. Ma, accanto a questo disgustoso episodio (di cui occorrerebbe provare al disopra di ogni eccezione la verità storica) emergono altre circostanze in cui il patriarca si mostrò, almeno formalmente, molto corretto nelle sue relazioni colla gerarchia cattolica, p. es. col vescovo di Zagabria A. Mikulić e col card. Kollonich, e abbondò in promesse, non sappiamo quanto sincere, di aderire un giorno alla Chiesa cattolica. Dello stesso ŠIMRAK v. anche *Sjedinjeni biskupi u Marči, Opovu i Pakracu i Arsenije Crnojević*, in *Spomenica grkokatolika križevačke biskupije*, 1934.

([3]) Nel 1688 il patriarca Arsenio, per mezzo del vescovo di Cettigne (Cetinje) Visarijon (che sembra essere stato sinceramente cattolico, cf. NEŽIĆ, *op. cit.*, pass.), fece recapitare al vescovo di Cattaro Marino Drago una lettera da far proseguire per Roma «acciò sicura pervenga nelle mani di Sua Santità, desiderando ... viverli divoto il sudetto patriarca», v. THEINER, *Monumenta* citt., p. 225, e cf. anche G. MARKOVIĆ, *Gli Slavi e i Papi*, II, Zagabria, 1897, p. 418. Il fatto non è notato dal Nežić.

formalmente uniti a Roma (1). Andrea Zmajević, che era compatriotta, in senso stretto, del patriarca, non esitava a chiamarlo nella sua opera maggiore « caro amico » ed esprimeva l'augurio che Arsenio, seguendo l'esempio del suo lontano predecessore S. Sava (lasciamo all'arcivescovo tutta la responsabilità di quest'affermazione), si sottomettesse all'autorità della Chiesa Romana (2). Il documento da noi trovato è una nuova prova delle relazioni di amicizia che esistevano tra i due alti prelati, e, se non apporta direttamente nessuna luce sui veri sentimenti del patriarca nei confronti del cattolicèsimo (giacchè si tratta di una lettera a carattere privato e, d'altra parte, le condizioni politiche del momento potevano consigliare ad Arsenio di mettere in sordina le rivalità confessionali, badando piuttosto agl'interessi della comune difesa contro il comune nemico turco), fa tuttavia pensare che, fino a quel momento almeno, il patriarca di Peć non nutrisse o almeno non avesse manifestato in tutta la sua crudezza l'ostilità contro la Chiesa cattolica di cui dette prova più tardi.

(1) Per un periodo antecedente al nostro, ma sempre nel sec. XVII, cf. quanto riconosce lo stesso Šimrak, *Graeco-catholica ecclesia* cit., p. 9, a proposito dei vescovi zagabresi Petar Domitrović (1611-1628), Benedikt Vinković (1637-1642) e Petar Petretić (1648-1667): « optimas quidem intentiones habebant, sed graves errores fecerunt in hoc, quod manibus pedibusque contra independentem episcopatum Uscochorum pugnabant et ita odium populi, qui semper libertatem amabat, in se converterunt ». Il Vinković e il Petretić miravano addirittura alla soppressione graduale del rito « slavo », cf. Šimrak, *De relationibus* ecc., pp. 88 e nota 21 e 142 ss. A proposito di un fenomeno simile nei domini veneti della Dalmazia cf. l'equilibrato giudizio di G. Gentilizza, *Miscellanea di documenti che si riferiscono alla Chiesa slava ortodossa mista colla Latina in Dalmazia,* in *Bessarione*, XXIX, 1913, p. 492 n. 1: « E qui mi sia permesso di richiamare l'attenzione dello studioso sulla causa prima, e forse unica, che indusse i cristiani di rito greco-rassiano della Dalmazia a staccarsi dalla Chiesa Latina. La Repubblica di Venezia, d'accordo coi Vescovi Latini, si opposero sempre che i greci avessero un proprio vescovo e volevano che dipendessero unicamente da loro. Quando invece se al tempo del Caraman [arcivescovo di Zara dal 1745 al 1771] od ancor prima, fosse stato concesso un proprio vescovo per la Chiesa greco-rassiana, probabilmente non si avrebbe a deplorare un tale distacco, in quanto che detta Chiesa... era solo tenace del proprio capo spirituale da cui dipendere ».

(2) Cf. Kolendić, *art. cit.*

Nella tarda estate del 1689 ([1]), sottraendosi colla fuga al pericolo turco, Arsenio III riparava a Nikšić e poi a Cettigne (Cetinje), nel Montenegro, in zona sottoposta all'influenza dei Veneziani, che, alleati insieme e rivali degli Austriaci nella guerra contro i Turchi, ben valutando la grandissima autorità spirituale e politica del patriarca sul popolo serbo, cercarono di trarlo dalla loro parte e di servirsene per i loro piani. È noto che in un primo tempo la Serenissima riuscì nel suo intento, ma il successo fu di breve durata, perchè nell'autunno di quello stesso anno Arsenio III, cedendo alle pressioni e alle minaccie degli Austriaci, si lasciò convincere a far ritorno alla sede patriarcale di Peć ([2]). Fatto gravido di conseguenze storiche per il suo popolo: dopo la ritirata dell'esercito imperiale il patriarca, seguito da numerosi suoi connazionali che temevano le vendette dei Turchi, dovette prendere la via dell'esilio, ed ebbe così inizio quella marcia verso nord di una parte del popolo serbo che ebbe come dolorosa contropartita la rarefazione dell'elemento autoctono proprio

([1]) Tomić, *Патријарах Арсеније* cit., p. 90, pone la fuga del patriarca nell'autunno del 1689. Il più recente autore (per quanto so) che ha toccato l'argomento, G. Novak, *art. cit.*, p. 89, dice genericamente « nel settembre del 1689 », e fa giungere Arsenio a Nikšić in ottobre, *ib.*, p. 87, appoggiandosi senza dubbio al dispaccio del Provveditore generale veneto Alessandro Molin, in data 10 ottobre 1689, cf. *Il Montenegro da relazioni dei provveditori veneti* (1687-1735), Roma, 1896, p. 52. Ma le parole del Molin (« Già le humiliai nel precedente mio riverentissimo dispaccio le notizie dell'arrivo in detti luochi (Niksichi) di Monsignor Patriarca di Pech, Prelato di molto credito ») riportano almeno di qualche giorno e forse di qualche settimana più addietro l'arrivo di Arsenio sul suolo montenegrino. Il primo dispaccio del Molin non è, per quanto mi consta, conservato o almeno pubblicato, ma possediamo, in data 7 settembre 1689, una lettera di Piero Duodo (*Il Montenegro* cit., pp. 50-52), in cui non si fa ancora menzione di un fatto tanto importante per la politica veneziana come l'arrivo del capo spirituale dei Serbi sul territorio controllato dalla Serenissima. Risulta, d'altra parte, dalla data della lettera allo Zmajević che il 2 settembre il patriarca si era già « liberato » dai Turchi, nè è possibile ammettere che, sia pure nelle disagiate e pericolose condizioni di quel tempo, il viaggio da Peć a Nikšić sia durato così a lungo, a meno di ammettere (cosa poco probabile) che Arsenio abbia fatto una o più soste in uno o più monasteri (?) che si trovavano sul suo percorso (v. p. 69).

([2]) Tomić, *Патријарах Арсеније* cit., pp. 119 ss., e Novak, *art. cit.*, p. 91.

nelle contrade che erano state il centro dell'antico stato serbo indipendente.

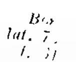
La lettera del patriarca sembra essere stata scritta durante la fuga da Peć al Montenegro o forse quando Arsenio era appena giunto a Nikšić. Purtroppo la scarsità delle fonti del tempo non ci permette di stabilire dove si trovasse il patriarca il 2 settembre del 1689, data del documento. L'unico indizio può essere offerto dal sigillo in ceralacca sul verso del plico (v. più avanti), che sembrerebbe indicare come luogo della stesura un monastero dedicato a S. Atanasio: lascio la soluzione di questo problema o almeno la formulazione di un'ipotesi plausibile ai competenti in sfragistica e in monasteriologia serba.

La lettera è conservata nel codice Borg. lat. 730, ff. 319-320 (due foglietti coniugati di mm. 202 × 146 ciascuno). Evidenti traccie di piegatura multipla: il plico misurava mm. 55 × 77 circa. Sul verso del f. 319 il sigillo patriarcale ad inchiostro che rappresenta Cristo seduto sul trono (i cui braccioli terminano davanti con teste d'angelo alato) [1]. Intorno corre l'iscrizione: **ІС ÷ ХС бж҃їею** (ornam.) **млстью а̂рхїеп** (ornam.) **искоупь п**(ornam.)**ѥкскы** e sotto alla figura **Арсенїє**.

Sul verso del plico chiuso sigillo in ceralacca rossa, molto deteriorato, rappresentante S. Atanasio, del quale s'intravvede la figura a mezzo busto. Il Santo, dalla lunga barba, benedice colla destra e colla sinistra velata regge un libro (gli Evangeli o un esemplare delle sue opere?). Tutto attorno l'iscrizione, di cui si leggono soltanto le lettere **аѳанасїє**: le lettere **ѳа** ed **н** si scorgono anche alla sinistra dell'effigie del Santo.

[1] Debbo l'esatto riconoscimento di alcuni elementi iconografici del sigillo patriarcale, come degli altri, più avanti descritti, al Sig. Maurizio Bonicatti, mio bravo alunno e promettente studioso di arte bizantina.

TESTO*

☩ Арсеніе б(о)жїею м(и)л(о)стїю патрїарх пек(ски) и прочим. 

☩ Смѣр(е)ніе наше пишет прѣосвеħеваномȣ и великопоштова-номȣ I(сȣ)сȣ Крстовȣ наместникȣ и крстьанскомȣ ȣчителю и нашемȣ любимомȣ синȣ, ѿ Б(о)га постали-еномȣ арцибискȣпȣ барскомȣ и арбанїскомȣ и ѡстале Боке кур Андреи Змаевиħȣ и братȣ мȣ великомȣ витезȣ капетан Криłȣ. Мир и бл(аго)с(ло)веніе б(о)жїе и ѿ с(ве)те Б(огороди)це помоħь. и ѿ нас грешних м(о)л(и)тва да бȣде с вами. А потом ако ті доħе ȣ ȣмнȣ просторїю да за нас разȣмїеш, Б(о)гȣ м(и)ломȣ фала и с(ве)тои Б(огороди)ци, кои нас избавише из поганїех рȣкȣ крстнех дȣшмана. И ето се іоще ȣ животȣ наход(и)мо, а за дрȣгѡ како е б(о)жїе хотені-е. И доħе ми о⟨т⟩ те стране поп Милȣтин и каза за ваше прѣосвеħенство, како сте здраво и живо, и врло ни мило би, і како за свое любовне синове обрадовасмо се, и Б(о)га похвалисмо и с(ве)тȣ Б(огороди)цȣ помолисмо, да ви и ѡтселе пода мирно здравлі-е и д(ȣ)шевно сп(а)-сені-е и на дȣшмане дȣгȣ рȣкȣ. Него немоите ни вы нас заборав-лят на с(ве)те м(о)л(и)тве, а мы вас никад не ѡсталямо. И мир б(о)жи да ви бȣде ȣ помоħь на свакомȣ местȣ, амин. м(ѣ)с(е)ца сек(тембра) в. дан ҂ах-пдп.

Nel margine sinistro del foglio: и ѿпишите нам о⟨т⟩ те стране, да знамо що се чини.

Indirizzo (f. 320ᵛ): Прѣосвеħеваномȣ и сваке части и фале достоиномȣ арцибискȣпȣ кур Андреи Змаевиħȣ ȣ с(ве)те рȣке.

* Le lettere scritte sopra la linea sono contraddistinte da una trattina sovrapposta, le abbreviazioni sono sciolte tra ( ), le lettere mancanti supplite tra ⟨ ⟩, le illeggibili racchiuse tra [ ]. La punteggiatura è secondo l'uso moderno. In mancanza di un segno unico per *je* abbiamo dovuto contentarci del poco estetico і-е; così pure per lo *jerok* sovrapposto a certe lettere (cf. linn. 12, 13 ecc.), invece della forma consueta si è ricorso a ripieghi.

4 In постали-еномȣ (invece di поставлі-еномȣ) la caduta del *v* è fonetica e non dovuta a dimenticanza, cf. lin. 16 ѡсталямо (invece di ѡставлямо).

TRADUZIONE*

✠ Arsenius Dei misericordia patriarcha Ipekiensis etc.

✠ Humilitas nostra scribit sacratissimo atque honoratissimo Iesu Christi vicario et christiano doctori dilectoque filio nostro, a Deo constituto archiepiscopo Antibarensi atque Albaniae reliquarumque (Catharensium) Faucium, domno Andreae Smaievichio eiusque fratri illustri militi capitaneo Christophoro (1): pax et benedictio Dei, a sancta Deipara auxilium, et a nobis peccatoribus preces fiant vobiscum. Deinde, si tibi in mentem venerit (2) de nobis (aliquid) intelligere, Deo caro (sint) gratiae sanctaeque Deiparae, qui nos liberaverunt de impuris manibus inimicorum Crucis. Et ecce adhuc in vita sumus, de caetero autem prout est Dei voluntas. Venit ad me ex regione ista presbyter Milutinus dixitque Vestram sacratissimam Dominationem in vita esse beneque se habere, et admodum gratum nobis fuit atque sicut de nostris dilectis filiis laetati sumus Deumque laudavimus et sanctam Deiparam oravimus, ut vobis in posterum quoque pacificam valetudinem concedat animaeque salutem atque longam in hostes manum. Vos autem nolite nostrum in sanctis orationibus oblivisci: nos numquam vos praetermittimus. Pax Dei sit vobis ubique in auxilium. Amen.

Poscritto sul margine sinistro del foglio: Rescribite nobis ex ista regione, ut sciamus quid agatur.

Indirizzo (f. 320 v): Sacratissimo omnique honore ac laude digno archiepiscopo domno Andreae Smaievichio (tradatur) in sanctas manus.

* La traduzione è il più possibile letterale e non pretende ad eleganza di stile: abbiamo aggiunto tra parentesi qualche parola necessaria o utile per la comprensione del testo.

(1) Il capitano Kristofor Zmajević (designato coll'ipocoristico *Krilo*, in segno di familiarità e di affetto) è ricordato in Tomić, *Црна Гора* cit., p. 155, e in Novak, *art. cit.*, p. 87.

(2) Prop. ' in intellectuale spatium '.

La lettera del patriarca è chiara testimonianza dell'affetto che lo legava allo Zmajević e della stima che aveva per lui. Nulla nelle sue parole che permetta di concludere ad un suo risoluto avvicinamento alla Chiesa cattolica in quel periodo, ma abbastanza, credo, per poter affermare che un alto prelato serbo, il quale chiamava « figlio » un vescovo cattolico (sia per la più alta dignità da sè ricoperta sia per la maggiore sua età), si raccomandava alle sue preghiere e lo assicurava delle proprie, non poteva allora considerarlo come un seguace dell'Anticristo (il papa), come si sarebbe espresso qualche anno dopo (1).

Com'è terminata la lettera di Arsenio nel codice Borgiano? Il manoscritto è intieramente composto di appunti frettolosi dello spalatino Giovanni Pastrizio (Pastrić o Pastričić) o di documenti da lui raccolti e ai quali annetteva una qualche importanza. Il Pastrizio, professore al Collegio di Propaganda e scrittore per la lingua ebraica alla Biblioteca Vaticana, noto tra gli slavisti per le sue edizioni di libri liturgici glagolitici, uomo dottissimo ma piuttosto confusionario, che pubblicò molto meno di quanto aveva raccolto (2), era in relazioni di stretta amicizia collo Zmajević, come risulta anche dalla prefazione alla Cronaca di quest'ultimo (3), ed è abbastanza ovvio pensare che l'arcivescovo di Antivari gli abbia trasmesso la lettera del patriarca Arsenio perchè la mostrasse a Propaganda o in Curia come prova dei sentimenti non malevoli dell'alto dignitario serbo verso la Chiesa cattolica nella persona del suo massimo rappresentante in quelle regioni. Se nella corrispondenza tra il Pastrizio e lo Zmajević (4) vi siano

(1) V. p. 66 n. 2.

(2) Sul Pastrizio v. la bibliografia da me citata in *Ricerche slavistiche*, II (1953), p. 30 n. 2.

(3) Cf. *Borg. illir.* 1, f. IIv. Il Pastrizio, in data 28 settembre 1694, dette, inoltre, il suo parere favorevole alla stampa dell'opera con un giudizio quanto mai entusiastico notato in un foglietto che si conserva al principio del volume. La Cronaca, munita di tutti gl'*imprimatur* richiesti (sul verso del foglio di guardia) era pronta per la pubblicazione, ma la morte dell'arcivescovo (7 dicembre 1694) ne impedì purtroppo la stampa.

(4) Oltre alle lettere ricordate da Šafařík, *op. cit.*, II, 35, se ne vedano due dell'arcivescovo nei codici *Borg. lat.* 735, f. 92 (6 agosto 1689, da Perasto: riguarda la revisione della Cronaca) e 732, f. 139 (19 dicembre dello stesso anno, da Budua [Budva], di cui lo Zmajević era amministratore apostolico).

altri accenni al patriarca di Peć non mi è possibile, almeno per ora, ricercare. È certo, però, che il Pastrizio tradusse, non so se per gusto o esercizio o per incarico ricevuto dai suoi superiori, la lettera di Arsenio: la minuta si conserva nel Borg. lat. 94, f.43 (1).

* * *

L'altra lettera ad Andrea Zmajević che qui pubblichiamo è di due anni più recente e proviene da un altro prelato serbo molto noto, il vescovo dello Zahumlje (o « di metà dell'Erzegovina », « poluhercegovački ») Savatije, il quale, fuggendo anch'egli davanti ai Turchi, era riparato in territorio veneziano a Castelnuovo (Novi, Hercegnovi), nelle Bocche di Cattaro, dove risiedette per lunghi anni, in perpetua lotta coi vescovi latini della Dalmazia e coll'arcivescovo greco-unito Melezio (2), che resistevano ai suoi tentativi di estendere la sua giurisdizione su tutti i Serbi abitanti entro i confini veneti (3). Il tono di questo documento è molto diverso da quello del precedente. Vi abbondano, anche più che in quello, i titoli ampollosi proprî dello stile ecclesiastico d'importazione bizantina, nonchè le formule improntate al più profondo rispetto e al più sincero affetto, ma la polemica religiosa e anche un certo risentimento personale fanno qua e là capolino. Andrea

(1) Rileviamo alcuni curiosi errori in cui incorse il Pastrizio: **смѣреніе наше пишет** è tradotto: *L'intentione* (corretto da *Il pensiero*) *nostra è di scrivere* (il P., cattolico latino, ignorava la bella formula adoperata dai gerarchi serbi, traduzione del greco ταπεινότης o μετριότης); **и братȣ мȣ великомȣ витезȣ капетан Крилȣ** è tradotto *e al suo fratello grande* (corr. da *maggiore*) *valoroso Capitanio C.*; **крстиех** è tradotto *de Christiani*; **ето** è tradotto *questo* (invece di *ecco*).

(2) Cf. p. 66 n. 2.

(3) Sul *vladika* Savatije v. E. GOLUBINSKIJ, *Краткій очеркъ исторіи православныхъ церквей, болгарской* ecc., Moskva, 1871, p. 631; MARKOVIĆ, *Gli Slavi e i Papi* cit., II, p. 429; N. M(ILAŠ), *Documenta spectantia historiam orthodoxae dioeceseos Dalmatiae et Istriae a XV usque ad XIX saeculum*, I, Zadar, 1899, pp. 89, 104, 110, 118, 122, 125 s., 128, 140 s., 144, 147 s., 152, 158, 162 s., 208, 210 e 238 (il libro è purtroppo sprovvisto di un indice dei nomi); lo stesso, *Православна Далмација, Историјски преглед*, Novi Sad, 1901, pp. 334-336 e 345 s.; GENTILIZZA, *art. cit.*, p. 505.

Zmajević, evidentemente tutto occupato nella compilazione dell'ultima parte della sua Cronaca, non sapeva spiegarsi la differenza tra l'era bizantina, che pone l'origine del mondo 5508 anni prima della nascita di Cristo, e il computo di Sesto Giulio Africano, seguito da numerosi cronisti bizantini e slavi, che valuta a soli 5500 anni la distanza tra i due avvenimenti (1). Il sospettoso *vladika* Savatije dichiara che egli non sa spiegarsi codesta contraddizione e che il suo corrispondente, il quale ha voluto semplicemente metterlo in imbarazzo, sa molto meglio di lui come essa vada risolta (2). Inoltre lo Zmajević si era rivolto a Savatije per chiedergli in prestito qualche antica cronaca serba, della quale aveva bisogno per una parte imprecisata, ma forse non imprecisabile, della sua opera (*ad notam* per i futuri editori e critici dell'opera zmajeviciana!), e il vescovo si scusa di non avere il libro richiesto, aggiungendo che, se la lettera dello Zmajević non lo avesse raggiunto quando era già partito dalla sua residenza abituale ed era in cammino per Morinj (villaggio del circondario di Cattaro), avrebbe potuto piuttosto mandargli, a rischio e pericolo di offendere i suoi sentimenti, un ms. (o uno stampato?) miscellaneo contenente varî opuscoli su Roma e le prerogative degli apostoli, sui digiuni e soprattutto sul digiuno sabbatico (avversatissimo, com'è noto, dai Serbi) (3), sui concilî e particolarmente sul Fiorentino, sulla separazione dei Latini dai Greci, sulla processione dello Spirito Santo dal solo Padre ecc.: uno зборник in altre parole, di scritti antilatini, del quale, se si trattava di un codice, riesce naturalmente impossibile sapere se esista ancora da qualche parte e fastidioso quanto inutile, in tanta abbondanza di produzione consimile, cercar di identificare i singoli elementi (4). La data della fuga di Savatije in territorio veneto è

(1) Cf. H. Gelzer, *Sextus Julius Africanus und die byzantinische Chronographie*, II voll., Leipzig, 1880 e 1885, pass., in attesa dell'importante studio annunciato nel 1953 dal P. V. Grumel al Congresso di Studi Bizantini di Salonicco.

(2) Lo Zmajević nella sua Cronaca pone la creazione del mondo nel 4050 a. C., certo una delle numerosissime « Weltären » escogitate a partire dal sec. XVI, cf. F. K. Ginzel, *Handbuch d. mathem. u. technischen Chronologie*, III, Leipzig, 1914, p. 184.

(3) V. Milaš, *Documenta* citt., p. 136 s.; Gentilizza, *art. cit.*, p. 499.

(4) Se si potesse avere la sicurezza che si trattava di uno stampato, non sarebbe forse troppo arrischiato pensare alla famigerata *Kirillova*

controversa (1) e la nostra lettera non reca elementi per fissarla in modo definitivo, giacchè da essa si ricava soltanto che quando il vescovo la scrisse (29 dicembre 1691) doveva trovarsi già da qualche tempo a Castelnuovo o nei dintorni. Savatije ringrazia in essa lo Zmajević del gradito dono di un « nobile », ossia pregiato, limone (il frutto o forse una pianta offerta per il giardino del vescovo?) (2), quale dichiara di non aver mai veduto in vita sua, ma da questo non si può concludere che egli solo da poco tempo avesse mutato il rigido clima dell'Erzegovina con le tepide aure della costa castelnuovese, perchè, se oggi il limone vi cresce più o meno sporadicamente e meno di quanto sarebbe desiderabile (3), non è detto che già allora fosse conosciuto oltre che come articolo, forse raro, d'importazione dalle Puglie, fornitrici anche oggi di agrumi alla Dalmazia.

La lettera è conservata nei ff. 326-327 dello stesso codice Borg. lat. 730, due foglietti coniugati di mm. 194 × 146 ciascuno, con traccie di una piegatura in quattro: il plico misurava mm. 74 × 99 all'incirca, e l'indirizzo si estendeva sulle due faccie del plico stesso. Sul verso sigillo in ceralacca, mutilo e screpolato, in cui si riconosce a fatica una testa di santo dai lunghi capelli: dell'iscrizione che correva tutt'attorno si leggono soltanto alcune lettere della fine: **ачкı** (**полѹхерцеговачки**?) e il principio: + **Сава[тїе** . . . . .].

kniga (Mosca, 1644), il più ricco arsenale della polemica russa contro il cattolicesimo, di cui poteva essere giunto un esemplare fino a Savatije forse per mezzo di qualche predecessore di quegli « emissari della Moscovia, che giravano per l'Illirico a fomentare e sedurre li Serviani a favor di quella potenza », *Documenta* citt., p. 238.

(1) Al 1693 o al 1695 la colloca GOLUBINSKIJ, *op. cit.*, p. 631, mentre il Provveditore dalmata Daniele Dolfin in data 17 agosto 1736 scriveva, probabilmente con buon fondamento: « T r o v o che nel 1687 si rifugiò in Castel Nuovo, profugo dall'Erzegovina, il vescovo serviano Savatia », cf. *Documenta* citt., p. 238.

(2) « Abitava egli » nella villa di Topla in vicinanza del suburbio di Castelnuovo » (lettera del Provv. Alvise Mocenigo al Doge, in data 1 marzo 1720) e vi aveva avuto « concessione di casa e terre », *Documenta* citt. p. 118, e cf. p. 140.

(3) Cf. J. ROGLIĆ, art. *Boka Kotorska. Zemljopisne osobine*, in *Hrvatska enciklopedija*, 3, p. 18.

TESTO*

Borg. lat. 730 f. 320

Дwстоблаженомȣ и равноапостолномоу и намъ ѕѣло вазлюблі-еномȣ wт срѣде срдца и д(ȣ)ше, пастирȣ и ȣчителю словесних wвць стад(а) Х(ри)с(то)ва богопокриваемїе бискȣпїе барськїе, господинȣ връхь пощованихь пощованомȣ аръкибискȣпȣ све Өкендеріе, кvрїю кvр Андърею Змаевићȣ дарȣи, Х(ри)сте мои, дарȣи радоватити (*sic*) се тел(е)сне вакȣпе и д(ȣ)шевне, аминь. Паки м(и) приде ваше пощовано писанїе, ȣ комȣ се не мȣгȣ (*sic*) разȣмьеть защо ми пишешь. И за пороћені-е Ісȣсь Христово ти за то добре знашь, ⟨него?⟩ нещо нас кȣшашь. Өт битїа и wт пръвога чловека Адама до Хр(и)стова пришастьвїа лета .еф., сада wт пороћениа Ісȣсь Хр(и)с(то)ва .҂а.х.ѕ.а., како и ти пишеш, а родиw се на по шесте тисȣће, лета .҂е.ф., м(ѣ)с(е)ца децемра .к.е., ȣ поноћи, ȣ wчи нећелі-е. Тако пишȣ историска писанїа и битенске книге. И сад грѣде напрๅедь .и. лета битїе, не могȣ знать защо е wн(о) наприед прошло. А за книге що ми заповиедашь да ти пошалю не имамь летописа, али имамь еднȣ книгȣ, коıа е wт многw книга сложена, и за Римъ и wбласти апостол и w посте и w саборехь свиехь и w лофреначком (*sic, intell.* флореначком) саборȣ и w разлȣчени з Грьки и w сваком папи и патрихари грьчкомь и wт(*sic*) дȣхȣ

* V. avvertenza al testo precedente.

10 .е.ф. in ras.; 11 **по**, intell. *pô, pola*; 12 **децемра**: finora sembra attestata, colla caduta di *b* o di *v*, solo la forma *dećemrij: dećemrija*, cf. il *Rječnik* dell'Accad. Jugoslava s. v. *dèkêmbar*; 13 **битенске книге**, termine in uso (cf. Miklosich, *Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum*, s.v. **бытийскъ**) per indicare la cosidetta *Palaea* (*historica*), rielaborazione dell'A. T., passata dai Bizantini agli Slavi, cf. K. Krumbacher, *Gesch. d. byz. Lit.*[2], pp. 398 e 1139; 19 **патрихари**, grafia scorretta invece di **патриархи** o **патриıари**, dovuta alla perdita del suono *h*, che si attesta nel sec. XVII nei dialetti della Bosnia e dell'Erzegovina, ed ha come conseguenza che **х** talvolta è omesso dove l'etimologia lo richiede, talvolta scritto dov'è superfluo; *ot* (*od*) col locativo è di uso quasi esclusivamente raguseo, cf. il *Rječnik* cit. s. v. *od*.

исходецȣ ⟨ѡт⟩ ѡтца а не ѡт сина и ѡт · д · поста и ѡт (*sic*) сȣбот- нием посте. Чиѕвиђешъ се, а послаѡ бих тї е, и не згодих се дома веће на селȣ. Много ти хвала на племенитом четрȣнȣ, кого несам видїѡ ȣ свои дань.

Саватїе ва(а)д(и)к[а] вашь слȣга, ѡт бїтїа · ӡ · р · ҁ · ѳ ·, из Моринıа, сада децебра · к · ѳ ·.

Nel margine superiore: И писах ȣ пређи на пȣтȣ.

Indirizzo (f. 327v); Пресвиетломȣ господинȣ / аркибискȣпȣ бар- скомȣ / подати се ва свете / его рȣце са целованїем / под печатом / нерȣшимо / ȣ Пераст.

TRADUZIONE

Digno qui beatus praedicetur atque apostolis aequali et nobis ex imo corde animoque valde dilecto, pastori et doctori rationalium ovium gregis Christi a Deo protectae dioeceseos Antibarensis, super honoratos honorato [1] domino archiepiscopo totius Albaniae, domino domno Andreae Smaievichio concede, mi Christe, concede corporaliter simul atque spiritualiter laetari. Amen. Altera pervenit a vobis ad me honorabilis epistula, in qua intelligere nequeo cur ad me scribas. De ortu quoque Iesu Christi tu apprime scis, (sed) nos in aliquo tentas. Ab origine mundi et a primo homine Adam usque ad Christi adventum (fuerunt) annorum quinque millia et quingenti, nunc (autem) ab ortu Christi mille sexcenti nonaginta et unus, ut tu quoque scribis, natus est autem in medio sexto millennio, anno quinquies millesimo et quingentesimo, vicesima quinta mensis decembris, media nocte, in vigilia dominicae. Sic scribunt historiae et Palaea. Nunc mundi origo annos octo processit, (at) ego scire nequeo cur processerit. Quod attinet ad libros quos mihi precepisti ut tibi mitterem, annales non habeo, habeo autem librum ex compluribus libris conflatum de Roma et apostolorum provinciis, de ieiunio, de omnibus conciliis et de (concilio) Florentino, de (Latinorum) separa-

[1] Cf. il greco ὑπέρτιμος τῶν ὑπερτίμων.

tione a Graecis, de omnibus papis Graecorumque patriarchis, de Spiritu Sancto a Patre, non autem a Filio, procedente, de quattuor ieiuniis et de ieiunio sabbatico. Vulneraberis, ego autem illum tibi misissem, sed in pago versabar, non amplius domi meae. Gratias tibi (ago) permultas pro nobili citreo quod numquam in vita mea aspexeram.

Savatius episcopus, servus vester, (anno) ab origine mundi 7199, ex pago Moriń, nunc vicesima nona decembris.

Poscritto sul margine superiore: Propere scripsi dum iter facerem.

Indirizzo: Sacratissimo domino archiepiscopo Antibarensi tradatur in sanctas manus cum osculo, sub sigillo, indissolubiliter, Perasti.

CIRO GIANNELLI

Joseph II, Patriarch of Constantinople

Ambrogio Traversari, in a letter of 20 February 1438 from Venice to Eugenius IV, described the Patriarch in these words: " Assuredly in my judgement he is very prudent and very alert and, though in a decrepit old age (for he is thought to be almost an octogenarian), he is endowed with an active keenness of intellect and a most lively perception " (1). He was, therefore, born round about the year 1360, " a Bulgarian by nationality and of my own tongue ", as John of Ragusa wrote to Cardinal Cesarini. Of the other chief events of his life little more is known except that he was Metropolitan of Ephesus before becoming Patriarch of Constantinople on 21 May 1416, and that he died in Florence on 10 June 1439.

The section of the letter of Ragusa from which the above quotation is taken deserves to be quoted at length, because it gives an idea of Joseph's character. " The Father is old, and, like his age, his gray hair, long beard and face make him a venerable figure to all who see him; so too his common sense, experience in affairs and gravity of manner call forth the admiration of all who are brought into close contact with him and, to tell the truth, I should never have believed that such a Father could be found in Greece in our day. He was ready to resign from the patriarchate because of ill-health. I have been in touch with him, and still am, as much as I can, both personally and by means of others, secretly, because all are agreed that there has never been found in Greece any one like him and who was more favourable to union than he. This Father has, too, profound understanding in the spiritual life and assuredly, when I meet him privately (with, however, as interpreter (2) the monk Bathomius

(1) L. MEHUS, *Ambrosii Traversari latinae epistolae* (Firenze 1759) Lib. I ep. XXX.

(2) This is curious, since Joseph was ' of Ragusa's own tongue '.

who was at the Council with Isidore) for four or five hours, I cannot bear to leave him. In fact, the question of the division between the Churches apart, I should judge him to be a most complete and perfect old man and almost one of those holy Fathers whose lives we read with so much admiration and devotion " (1). Traversari was equally attracted by the Patriarch's character: " I have met the Patriarch and had a long talk with him, and was greatly delighted by his appearance and conversation, because his gray hair, his manner and deportment make him venerable and he is extremely sweet in conversation " (2).

In this same letter Traversari again refers to the Patriarch's prudence — " from his extremely cautious and prudent words " —, a quality of his noted also by the author of the descriptive part of the *Acta graeca*: " The Patriarch, as was usual with him, spoke with moderation and great circumspection " (3), and hints at a weakness, common (so thinks Traversari) to all Greeks, for external honours: " I gathered from the many and long familiar conversations which I have had with the Patriarch that my view is not far from the truth, for I have always held that that race is to be won by courtesy and the showing of respect and evidences of particular good will ". But neither Ragusa nor Traversari makes any mention of the Patriarch as a man of learning, even though he brought with him to Italy a codex of the works of St. Basil (4). It would seem that he was not such, though it must be admitted that positive evidence to that effect is forthcoming only from the opponents of union. Syropoulus notes as exceptional the one occasion when the Patriarch showed an interest in the theological discussion that usually took place when a few of the Greek clerics found themselves together in his apartments (5), and Scholarius in

(1) Letter of Ragusa to Card. Cesarini of 9 Feb. 1436 in E. CECCONI, *Studi storici sul Concilio de Firenze* (Firenze 1869) Doc. LXXVIII.

(2) Letter from Venice 21 Feb. 1438 in L. MEHUS, Op. cit. Lib. III ep. LXV.

(3) *Quae supersunt Actorum graecorum Concilii Florentini*, ed. J. GILL (Romae 1953) p. 419, referred to henceforward as the *Acta*.

(4) BESSARION, *Epistola ad Al. Lascarin de Processione Spiritus Sancti*, in MIGNE PG 161 325 B.

(5) SYROPOULUS, *Memoirs*, ed. R. CREYGHTON, *Historia vera unionis non verae* (Hagae-Comitis 1660) IX 7 p. 258.

a letter of 1451 to the Grand Duke Notaras wrote scathingly of his scholarship in these words: " ... as if ' dia ' meant, as the late futile Patriarch said, ' cause ', and having said it without further ado he died. For he had no right to go on living after philosophizing so brilliantly about the preposition and cause, and arrogating to himself pre-eminence in three sciences, namely grammar, philosophy and this quintessence of theology, about which even in his dreams he never hoped to have the courage to make any pronouncement " (1).

Syropoulus, apropos of the incident cited above, suggests that the Patriarch escaped from the interminable theological bickerings going on around him by retiring to his bedroom as if he were ill. Usually at any rate there would be no pretence in that for he was unquestionably a very sick man. Both the Emperor and the Patriarch repeatedly alleged his age and infirmity as reasons why the journey from Constantinople to Europe should be as short as possible. Ragusa in the letter to Cesarini quoted earlier stated: " ... and notwithstanding the heart disease which afflicts him almost weekly he would be prepared today, if things allowed it, to board ship and come here ". In another letter to Cesarini of 10 March 1436 he narrates how, during a very long service of intercession for the happy issue of the negotiations about union and for deliverance from the plague that then infested Constantinople in which the Emperor, the royal family, the court, and innumerable clerics and layfolk took part standing all the time, the Patriarch, because of his age and infirmity, remained seated, and that when at the end he had prostrated himself in prayer for an hour he had to be lifted to his feet by four of his clerics to give the final benediction (2). That a man in such a state would face the dangers and fatigues of a sea-voyage in winter argues to his great courage and his intense zeal for union.

Of that voyage the Bishop of Digne, who made it with them, reported to the Council in Ferrara on 1 March 1438: " And indeed in this navigation and throughout the whole journey one reason was abundantly clear why there was unwillingness to cross the Tyrrhenian sea towards Avignon, for the Patriarch and the other

(1) SCHOLARIUS, *Œuvres complètes de Georges Scholarios*, ed. PETIT, SIDERIDES, JUGIE, (Paris 1928-30) III p. 142.

(2) E. CECCONI, Op. cit. Doc. LXXXI.

aged prelates, and sometimes the Emperor too, neither ate nor drank nor slept, except in port. So, if there had not been numerous islands with ports under the domination of the Venetians or of the Greeks themselves, assuredly they would not have been able to reach the port of Venice " (1). Though he made the journey from Venice to Ferrara and later from Ferrara to Florence, the Patriarch was rarely well during his stay in Italy and in consequence was unable to attend the Council on various important occasions — the session of 9 April 1438 when the solemn proclamation of the opening was made, that of 28 November when the Burgundian envoys presented their credentials, the session of 10 January 1439 when the Council was transferred. From 10 August 1438 onwards Syropoulus says that he suffered from a quartan ague (2). For sixteen days at the end of December 1438 he was too ill to be visited, " unable to speak or hear " (3), and during January 1439 frequently confined to bed (4). On Holy Saturday, 4 April 1439, he was so ill that he was thought to be dying and the last rites were administered to him (5). Thereafter he was almost continuously confined to his room. His death came suddenly on 10 June, about which Syropoulus rather callously wrote: " A detailed exposition of his long and many illnesses and of how from the journey by horseback from Ferrara to Florence there supervened dropsy, and of the way in which death overtook him, I leave to others who have a keener relish in retailing such things " (6).

What buoyed him up to face the rigours of the journey was his hope for union and his great desire to meet the Pope. Both he and the Emperor insisted through their letters and embassies to Basel on the presence of the Pope at the future common council, because they were convinced that a council separated from the Pope was incomplete and would prove ineffective. He was very friendly disposed to Garatoni, the papal envoy, and to the Pope, even when the ambassadors of Basel were in Constantinople in

(1) G. Hofmann, *Fragmenta protocolli, Diaria privata, Sermones* (Romae 1951) p. 60.

(2) Syropoulus, Op. cit. VII 2 p. 186.

(3) *Acta* p. 218.

(4) Ibid. pp. 221, 224.

(5) Ibid. p. 403.

(6) Syropoulus, Op. cit. IX 16 p. 276.

1435 [1]: he would not let the interpreter, acting for the envoys of Basel at Constantinople in October 1437, read in his presence the Council's monitorium against Eugenius [2]: it was the prospect of the Pope's presence at a council that finally made him overcome his repugnance to leaving Constantinople [3].

He was, however, a little naive in his anticipations. He told his clerics in Constantinople that if the Pope were older than he, he would regard him as his father; if of equal age, as his brother; if younger, as his son; and that he hoped to be lodged so near the Pope that there might be easy mutual access for common counsel [4]. In Venice he scandalized some of the Latins by referring to Eugenius as his brother [5] (though why, it is hard to see, since the Pope in his official letters usually used that term with respect to him), and Traversari delicately prepared the Pope for this and advised a gentle tolerance [6]. Joseph thought that union would be a much simpler business than it turned out to be — an affair of friendly arrangement between himself and Eugenius IV: " He seeks nothing more than to meet Your Holiness, openly asserting that from your physical proximity and mutual speech peace will be brought to the situation " [7]: " He desires wondrously to meet the Pope, hoping that everything will easily be arranged, if they both come together in charity... I gathered from his extremely cautious and prudent words that in his judgement the whole thing should be concluded by love and peace rather than by discussion, since he said that the whole business lay in this — if both come together in body, mind and opinion; and all this he hopes will occur if there shall first be the meeting in body " [8].

This conviction that union would prove to be an easy business was founded on his assurance that the Greek Church was

(1) Ibid. II 25 p. 22.

(2) Report of Bp. of Digne at Ferrara, G. HOFMANN, *Fragmenta* etc. p. 58.

(3) SYROPOULUS, Op. cit. II 38 p. 41.

(4) Ibid. IV 19 p. 92.

(5) Letter of Traversari from Venice of 21 Feb. 1438 in L. MEHUS, Op. cit. Lib. III ep. LXV.

(6) Ibid. Lib. I ep. XXX.

(7) Ibid.

(8) Ibid. Lib. III ep. LXV.

right in the questions under dispute and the Latin Church wrong, and that it would need little to persuade the Latins of this. Syropoulus reports him as saying: " When we go off there with God's help, they will welcome us all with great honour and affection and will take a marvellous care of us and we shall have full freedom and liberty to say whatever we like. And we shall prove, by the grace of Christ, that our doctrine is most pure and resplendent, and as regards the points of dogma ours will show themselves to be their teachers and they will be convinced and will embrace our doctrine, and so we shall be united... and even if they do not accept our position, we shall return again famous, having with the grace of God brilliantly proclaimed the true faith and strengthened our own Church and deviated from the truth in no point at all " (1). Joseph's anticipations of the honours awaiting himself and the Greeks must have been rudely shaken by his reception at Ferrara, when the Pope insisted, though vainly, that the Patriarch conform to Latin custom by kissing his foot; but he did meet the Pope privately and have with him long conversations (2): the Greeks had indeed full freedom to say whatever they wished, though they did not find the Latins easy to persuade: but exactly two weeks before he died, when he gave his *votum* for the equivalence of ' Dia ' and ' Ek ' and the truth, therefore, of both the Greek and the Latin doctrines, he could still confidently claim that his faith in his Church was unshaken: " I will never change or surrender our traditional doctrine, but will abide in it to my last breath " (3).

When Ragusa wrote describing the Patriarch to Cesarini (cf. p. 79) he always referred to him as ' Father ', an unconscious disclosure of the chief impression that the venerable old man had made on him. Syropoulus, on whom unfortunately we have to depend for most of our information about Joseph, makes him out to have been on occasions rather a silly old man, easily beguiled by Garatoni (4) and Ragusa (5), who was not above trying to per-

(1) Syropoulus, Op. cit. III 16 p. 60.
(2) Ibid. IV 24 p. 99, VI 2 p. 143.
(3) *Acta* p. 438
(4) Syropoulus, Op. cit. II 25 p. 22.
(5) Ibid. III 1 p. 44.

suade some of the Greek bishops (1) and the recalcitrant three of the Staurophoroi (2) to accept union from motives of loyalty to himself. Not everything that Syropoulus wrote should be taken literally, for his *Memoirs* were his defence of himself against the charge of having betrayed his faith and so he lets slip no opportunity of heightening the impression of his own steady resistance to persuasion, guile and force. He inveighs also against the Patriarch for not having insisted on having his Staurophoroi, " his five senses ", located near him in the public sessions (3), but there was not much that the Patriarch could have done about that, as the arrangement of seats for those occasions was arrived at only after acrimonious dispute between Greeks and Latins, when every inch of distance or height was measured to assure equality of dignity. He further accuses the Patriarch of having been responsible why the Staurophoroi were deprived of their votes in the private Greek meetings of the summer of 1439, as being ' unordained ' (4). This admittedly (if true in every detail) is unintelligible, for the officials of the Great Church were deacons. The fact (though not the reason) of their being deprived of a voice in the doctrinal decisions is rendered somewhat more understandable by the fact that the Patriarch shortly before (so says Syropoulus) had opposed the Emperor who wanted the court officials to vote. Yet the *votum* of one court official is still preserved (5).

If, however, one leaves aside the occasional complaints of Syropoulus against Joseph, the general impression one gets from reading the *Memoirs* is that the Patriarch was a father to his clerics, patient, long-suffering and occasionally, when tried beyond measure by their reiterated complaints, not above passing on the burden to the Emperor. And it must be borne in mind that throughout Joseph was very ill. The truth is that his clerics used his apartments as a kind of club. When they had nothing else to do (and from April to October 1438, from mid-December to March 1439 apart from the journey to Florence, and from April to July of the same year they had abundance of leisure), they drifted to his

(1) Ibid. IX 8 p. 260.
(2) Ibid. IX 13 p. 271.
(3) Ibid. IV 30 p. 108.
(4) Ibid. IX 9 p. 263-64.
(5) *Revue des Études Byzantines*, X (1952) p. 68.

rooms to talk, discuss, quarrel, complain. Phrases like " A few days later when we were all sitting about in the Patriarch's lodgings, the question of maintenance came up " (1) or " On another occasion we gathered together at the Patriarch's apartments as usual " (2) are of frequent occurrence in the *Memoirs*. It was apparently the same in Constantinople for the earlier pages report incidents of the kind as much as the later. Joseph regarded himself as a father to them all, and they looked upon him as such. That is why, in spite of his sufferings and illnesses, they carried all their difficulties and complaints to him. For his part, he corrected, sympathised, encouraged and explained as far as he could. He was capable of quick action, as when, learning of the departure from Venice with imperial permission of Heraclea and Ephesus, two of the delegates of the eastern Patriarchates, he wasted no time in representing to the Emperor the necessity of their presence in the Council, despatched with all speed horsemen to reach them before their river-boat cast off, and had them, all unwilling, fetched back (3). He was equally capable of a tactful biding of his time. Syropoulus with Lacedaimon appealed to him to intervene between Ephesus and Nicaea to patch up a quarrel that was developing (Bessarion had somewhat ostentatiously seated himself apart from Ephesus) and blamed him for doing nothing. But Joseph's way was the wiser. Some little time later when it was arranged that Nicaea and Mark should be the chief speakers of the Greeks, he quietly remarked: " Nicaea then should sit alongside of Ephesus " and so he settled their quarrel without ever having made an issue out of it (4).

In all the business of union, Joseph was closely associated with the Emperor, but he took second place. The ambassadors from the West were always furnished with letters and credentials to both. They were first received by the Emperor, then they visited the Patriarch who received them usually with great state. Ragusa and his two companions found him awaiting them in the church of St. Sophia vested in a cope, with burning candles before him and surrounded by a multitude of clerics, so Menger recounted

(1) Syropoulus, Op. cit. IX 1 p. 250.
(2) Ibid. IX 5 p. 255, IX 6 p. 256.
(3) Ibid. VI 7 pp. 151-53.
(4) Ibid. V 16-7 pp. 137-39, VI 6 p. 150.

at Basel in February 1436 (1). The report of the Basel envoys of 1438 states: " As we entered the church several of the Greek cardinals came to meet us and receiving us graciously accompanied and lead us to the presence of the lord Patriarch who was seated on a kind of ornate throne in the church, attended by cardinals, archbishops, bishops, priests and monks to the number of about 80 or 100 " (2). The letters that went from Constantinople to the West were in duplicate, the one from the Emperor, the other from the Patriarch, couched in identical terms as far as the business-content was concerned. The Byzantine ambassadors who visited Rome and Basel were accredited by both Emperor and Patriarch and represented both. But the partnership between the head of the State and the head of the Church was not an equal partnership — the Emperor was the dominating figure. Syropoulus asserts that sometimes at any rate it was sorely against his will that Joseph wrote in conformity with the Emperor's views (3). The envoys of Basel in 1437 noted that the Patriarch seemed to change his attitude towards their proposals on learning his sovereign's opinion (4).

For his part the Emperor always consulted the Patriarch on ecclesiastical matters and would not act without his consent, even though that consent might on occasion have been rather grudgingly given. The reason may have been in part because he wanted to make sure that, whatever might be the final issue of all the negotiations and discussions, the Church would not in the end disown the results as having had no part in them (and so he very often called in representative clerics to the meetings), partly no doubt because he really did respect the authority of the Church in its own domain, even while he considered himself as in some respects over it. That is how he acted in Constantinople during the preliminary arrangements: such too was his habit in Ferrara and Florence. Examples of this are to be found throughout the *Acta* and the *Memoirs* of Syropoulus. At Venice when both he

(1) *Monumenta Conciliorum generalium saec. XV* (Vindobonae 1873) II p. 843.

(2) J. Haller, *Concilium Basiliense* V (ed. Beckmann, Wackernagel, Coggiola) (Basel, 1904) p. 316.

(3) Syropoulus, Op. cit. II 17 p. 13.

(4) J. Haller, Op. cit. V. p. 325.

and the Patriarch were ill he would come to no decision about whether to go Ferrara or not till the Patriarch was well enough to visit him and discuss the matter (1). At the end of December 1438 both again were ill and so it was not till after the Patriarch had managed to visit him, carried in a litter, that he proposed to the rest of the Greek clerics the necessity of discussing the doctrine of the *Filioque* with the Latins (2). When Joseph was so frequently ill and unable to leave his apartments, particularly during the few months preceding his death, the Emperor might reasonably have considered himself excused from consulting him always, had he thought it only a matter of courtesy and not of principle. What we find, however, in fact is an almost monotonous repetition of: " The Emperor summoned the Greeks to a meeting in the apartments of the Patriarch who was ill ", so much so that nearly all the many Greek conferences of April and May 1439 took place there, the conferences where the decisions were taken that the Latin Saints affirming the doctrine of the *Filioque* were to be accepted as much as the Greek Fathers who did not use that phrase and so that there was basic agreement of East and West on the doctrine of the Holy Spirit (3).

Here and there in the documents there are to be found indications that Joseph resented his imposed subservience to the Emperor. Syropoulus' *Memoirs* open with a fragmentary record of an incident that happened under Manuel, John's father, on the eve of Joseph's election to the patriarchal throne and while that throne was still vacant after his predecessor's death. It was a question of rights between the crown and the Church. The prelates were unwilling to concede what Manuel claimed, but yielded under pressure and were made to commit their assent to writing (4). The new Patriarch, so Syropoulus declares, chafed under the restrictions so imposed on the Church and " thought that by means of the Pope he would free the Church from the slavery imposed on it by the Emperor " (5). His resentment showed itself when

(1) Syropoulus, Op. cit. IV 15 pp. 85-6.

(2) *Acta* p. 218.

(3) Ibid. pp. 428, 437.

(4) Syropoulus, Op. cit. II 2-3 pp. 2-3.

(5) Ibid. IV 19 p. 92. Cf. B. K. Στεφανίδης, Ὁ ἀκραῖος σταθμὸς τῶν σχέσεων Ἐκκλησίας καὶ Πολιτείας τοῦ Βυζαντίου in Ἐπετηρὶς Ἑ. Β. Σ., XXIII (1953), pp. 27-40.

the other Oriental patriarchs nominated their proxies for the Council without consulting him, for he thought that it was the Emperor who had in fact proposed the names for their acceptance, and it needed much explanation on John's part to mollify him (1). Similarly when the Greek convoy was nearing Venice on its way to Italy the Emperor sent on ahead a messenger to acquaint the Doge of his approach: the Patriarch, hearing of this, also despatched his messenger (2). He took it in very bad part that the Emperor departed from Venice first, leaving him behind for lack of ships, and entered Ferrara first — " Either both Emperor and Patriarch ought to have entered together or the Church have precedence and not follow along behind " (3). So when the Council was transferred to Florence he urged and obtained that he should be the first to make his entry into that city (4). He had a little, perhaps mildly spiteful, revenge over the incident of the Emperor's entry to the first full session in Ferrara on 8 October 1438. The Emperor, wishing to follow Byzantine court etiquette, had wanted to ride on horseback up to his throne in the church. The papal attendants would not allow that, so perforce he had to dismount. To preserve his dignity as much as possible he would be carried through certain rooms and so arrive unseen and without (apparently) setting foot to ground till he was seated on his throne. But the Patriarch and his attendants occupied the rooms in question and Joseph flatly refused to leave himself or let his bishops and Staurophoroi leave them, through bidden to do so by several imperial messengers including Demetrius, the Emperor's brother. In the end John was half-carried, half-dragged through the midst of the clerics to the church (5).

That Joseph on a few occasions might stand out for his rights against the Emperor only emphasises the fact that the initiative on the Greek side lay throughout with the Emperor. But that does not mean that the Patriarch was in any respect less keen than John on bringing about union even at the cost of the long and fatiguing journey to the West. The Greek ambassadors to

(1) Ibid. III 3 pp. 45-6.
(2) Ibid. IV 11 p. 80.
(3) Ibid. IV 18 p. 90.
(4) Ibid. VII 15 p. 212.
(5) Ibid. VI 15 pp. 163-64.

the Council of Basel declared (15 May 1435) that he had said that, if there were no other way, he would make the journey carried on men's shoulders (1). Ragusa and Fréron reported (9 February 1436) that the " Most Reverend Patriarch, a most devoted and fervent prosecutor of this holy union " was ordering " fasts, supplications, devotions and other works of piety " for the happy outcome of the project (2). About a month later Fréron wrote to Cesarini (5 March 1436): " The Most Reverend Patriarch also, like the old man Simeon, sighs in his heart from his longing to see peace and union of the two Churches " (3). Even in the disturbed days of October 1437 when legations from the Pope and from Basel were both in Constantinople, each claiming the right to transport the Greeks to Europe, the Patriarch, though he might then have hesitated at such manifest division in the western Church, still was firm in his resolve to prosecute the work of union — and with the Pope: " For this reason we (i. e. the papal representatives) went to the Patriarch and remained with him for the space of three hours and then he related to us everything which he had heard from the other (i. e. Baseler) envoys. He ended by asserting that he would not depart even a finger - nail's breadth from the agreement made with our lord the Pope, and that, even if France and Spain and Germany were to go together to Avignon, neither he nor the Emperor would go there. But he said: ' Harmony is a good thing, and you others must strive, and I and the Emperor will strive for the union of all to the very limit of our power ' " (4).

When they left Constantinople, Emperor and Patriarch did not yet know where the Pope intended to hold his council: that it was to be in Ferrara they learnt shortly before their arrival in Venice. For a time they still hesitated whether to choose Ferrara or Basel. Ill-health which prevented mutual consultation and letters from Basel made them defer a decision for a time and, meanwhile, Joseph privately asked the Doge his opinion on the question.

(1) J. Haller, Op. cit. I p. 361.

(2) E. Cecconi, Op. cit. Doc. LXXVII.

(3) Ibid. Doc. LXXIX.

(4) Letter of Rodrigo, Dean of Braga, written from Constantinople 13 Oct. 1437, published by G. Hofmann in *Orient. Christ. Per.* IX (1943) pp. 178-184.

The Doge strongly advised Ferrara (1). Two days before Cesarini's arrival in Venice (20 February 1438 (2)), at a meeting of a committee of counsellors, prelates and Staurophoroi it was decided, the Emperor and the Patriarch both being emphatically in favour, to choose Ferrara (3). Traversari, writing from Ferrara some weeks later (11 March), told a monk: " There are among them (i. e. the Greeks) many learned men, excellently disposed towards us. But the Emperor and the Patriarch surpass them all in such disposition " (4).

Syropoulus (5) makes out that Joseph was very opposed to the transference of the Council to Florence. Yet earlier in the *Memoirs* (6) he had stated that the idea of the removal to Florence was a plot hatched between the Emperor and the Patriarch to lure the Greeks deeper into the heart of Italy and further from home, an accusation repeated also later (7). He says too that Joseph was against discussion of the doctrine of the *Filioque* (8), but that when he did assent he advised his clerics to send most of their gear straight to Venice and to take little with them to Florence, though that should include their sacred vestments as " union will soon take place there ", a statement which Syropoulus says disturbed the prelates considerably, as if union were a foregone conclusion before any discussion at all, seeing that there was little likelihood that the Latins would relent (9). These assertions of Syropoulus do not hang together, and the fact that later at Florence the Patriarch was decidedly in favour of union does not prove any one of them.

All the authorities are agreed that at Florence the Patriarch gave his *votum* to accept the genuineness of the passages of the

(1) Letter of 17 Feb. 1438 from Venice to Marco Dandolo, Venetian ambassador at the Holy See, in N. JORGA, *Notes et extraits pour servir à l'histoire des Croisades au XV siècle* III (Paris 1902) p. 30.

(2) From a letter of Traversari from Venice 21 Feb., L. MEHUS, Op. cit. Lib. III ep. LXV.

(3) SYROPOULUS, Op. cit. IV 17 pp. 88-9.

(4) L. MEHUS, Op. cit. Lib. XIII ep. XVI.

(5) SYROPOULUS, Op. cit. VI 24 p. 181 seq.

(6) Ibid. VI 8 p. 153.

(7) Ibid. VII 1 p. 184.

(8) Ibid. VII 10 p. 202.

(9) Ibid. VII 13 p. 208.

western Fathers adduced by the Latins in favour of the doctrine of the *Filioque,* and the equivalence of ' Dia ' and ' Ek ' in the expressions of Greeks and Latins about the Procession of the Holy Spirit. There is, however, still debate about the authenticity of the so-called ' Last Profession ' of the Patriarch, the note that was found on his desk after his death, wherein he professed his acceptance of the full faith of the Roman Church, specifying in particular the primacy of the pope and the doctrine of Purgatory. It is textually recorded in the descriptive part of the *Acta* (1) and in the *Libellus de ordine generalium Conciliorum et unione Florentina* of Fantinus Vallaresso composed in Crete in 1442 (2). None of the Greek anti-unionists — Syropoulus, Scholarius, Mark of Ephesus, Amiroutzes — refers to it at all, and Scholarius even wrote in a note on the signatories of the Decree of Union: " The Patriarch Joseph: he died before the union and the composition of the decree, having proffered only a *votum* when there was discussion about the writings of the Europeans, whether they should be accepted as genuine, as proposed by the Latins, or not accepted. The *votum* is preserved and it is not without malice, but it is generally said it was amended afterwards " (3). But, on Scholarius' own showing (cf. above p. 81), the Patriarch also gave a public decision on the values of ' Dia ' and ' Ek ', so this statement of his is not wholly accurate. All the same it is hard to believe that Scholarius knew anything of a ' Last Profession '.

Among the Latins there was general belief that Joseph before his death had signified his acceptance of union and that that was the reason why, whereas Sardis in April 1438 had been buried outside the walls of the small church of St. Julian (4), Joseph was accompanied to the grave by a cortège of most eminent Latins and interred within one of Florence's largest churches, S. Maria Novella, where the Pope actually had his residence (5). But they nearly all refer the Patriarch's assent to a particular occasion,

(1) *Acta* p. 444.

(2) Ed. B. SCHULTZE, (Romae, 1944) p. 105-6 which omits the phrase referring to Purgatory.

(3) SCHOLARIUS, Op. cit. III p. 194.

(4) SYROPOULUS, Op. cit. V 1 p. 112.

(5) ANDREAS DE SANTA CROCE, *Historia Concilii Florentini* ed. H. IUSTINIANUS in *Acta sacri oecumenici Concilii Florentini* (Romae 1638) p. 284.

the sending by the Latins of a draft-agreement on the Procession of the Holy Spirit in the last days of April 1439. Andrea di S. Croce in the *History* marks the connection most distinctly. He affirms that the Greeks, having seen the truth, summoned the Latin Fathers of the Council and with them concurred in the draft-agreement. There follows the text of the agreement, and then he continues: " Immediately all were filled with joy, asserting that the affair already despaired of and shipwrecked had miraculously been brought to the safe port of the truth; and indeed it was no work of man, but of Truth itself. That ancient Father, venerable in appearance and burdened with ill-health, the Patriarch of Constantinople, longed for a session to be held, but there were many of ours who averred that the dogmas of the primacy of the pope, of the Consecration, and of Purgatory should be first admitted by the Greek Fathers before they proceeded to union with the Roman Church. So with this obstacle still in the way he died that night. But before his death he signed with his own hand the above-mentioned draft on the Procession of the Holy Spirit and, submitting himself humbly to the rule of holy mother Church, breathed his last " ([1]). The same Andrea in his Diary merely notes: " 11 June there dies the Patriarch of the Greeks who before his death had agreed with us in the faith... he was, however, received by the Latins into the communion of the Church whose faith he had recognised before his death " ([2]). Fantinus Vallaresso in the body of his work wrote: " Joseph, the Patriarch of Constantinople, who, after the agreement on the article about the Holy Spirit had been made, to which he subscribed with his own hand,... died towards the end of the Florentine Synod " ([3]): and as a title to the ' Last Profession ', which he gives as a kind of appendix to the signatures of the Decree of Union: " The following profession is that of the oecumenical Patriarch of Constantinople which he uttered before his death and left in writing in Florence for the holy work of the union of the Churches of Christ " ([4]). Finally there is the evidence of John of Torquemada who wrote in 1441: " Of whom the first, viz. the

([1]) Ibid. pp. 283-84.
([2]) G. Hofmann, *Fragmenta* etc. p. 47.
([3]) Fantinus Vallaresso ed. B. Schultze, Op. cit. p. 20.
([4]) Ibid. p. 105.

Patriarch of Constantinople, Joseph by name, was personally present (i. e. at the Council) and gave his assent to what followed; for although he ended his days before the synodal definition and the proclamation of the union, nevertheless he protested in the city of Florence that he died in that same faith that the universal oecumenical synod, congregated together, should define " (1).

From these quotations there arise two questions to be answered — do these references of the Latin writers to Joseph's acceptance of the western doctrine refer to the Patriarch's ' Last Profession ' or to some other; and secondly, if they do not, is that Profession to be accepted as genuine, in view of the silence of all the later Greek polemics. To reply to the first question one must go back to the history of the events of late April and May 1439, which is recounted at length in the *Acta* and the *Memoirs* of Syropoulus. As usual, the *Acta* furnish more detail with exact dates, though much more briefly, than the corresponding account of the *Memoirs*.

According, then, to the Greek sources the first Latin draft-agreement was delivered towards the end of April (2) and caused some consternation among the Greeks. The *Acta* report a second Latin draft-agreement, but neither the synopsis of this nor that of the first as recorded in the *Acta* corresponds very closely to the text of the one draft-agreement noted by Andrea di S. Croce and Syropoulus (3). Thereupon the Greeks formulated a draft of their own as a basis for agreement on the *Filioque* (4), but it only occasioned a long reply from the Latins proposing twelve points which, they said, needed clarification (5). There followed a succession of conferences among the Greeks and of messengers to the Pope, the discussions among the Greeks on the genuinity of the Latin Fathers equally with the Greek as enlightened by the same Holy Spirit, and the meanings of ' Dia ' and ' Ek ', which resulted in the almost unanimous admission on the part of the Greeks that the Latin and the Greek doctrines were identical.

(1) IOANNES DE TORQUEMADA, O. P., *Apparatus super decretum Florentinum unionis Graecorum* ed. E. CANDAL (Romae 1942) pp. 12-3.

(2) *Acta* p. 413.

(3) ANDREAS DE S. CROCE, *Historia* pp. 283-84; SYROPOULUS, Op. cit. VIII 14 pp. 236-37.

(4) *Acta* p. 415; SYROPOULUS, Op. cit. VIII 17 pp. 243-44.

(5) *Acta* p. 416; SYROPOULUS, Op. cit. XIII 19 pp. 245-47.

On these points the Emperor insisted on written *vota* from all the Greeks. The upshot was the composition of a *tomos* that recorded the Greek acceptance of the Procession of the Holy Spirit also from the Son, of which three copies were made, one for the Pope, one for the Emperor and the third for the Patriarch. That was on 4 June. On 5 June the *tomos* was sent to the Pope and read before the Cardinals. Thereupon a committee of ten members of each side was constituted which discussed the document and agreed on certain alterations. On 8 June a translation of the emended *tomos* in Latin was read in the presence of the Pope and the Greeks, and occasioned great joy (1). On 10 June the Patriarch died.

There seems to be no question but that the two references to the Patriarch's union with the Latin Church in Andrea di S. Croce, and at least the first of those quoted above from Fantinus Vallaresso, refer not to Joseph's 'Last Profession' but to this *tomos* delivered shortly before his death. There is no record of the wording of the *tomos* in the *Acta*, and Syropoulus does not even mention it, but it is not unlikely that it was couched almost exactly in the terms of the Latin draft-agreement, firstly because Andrea di S. Croce asserts that that was what the Greeks accepted, and secondly because a comparison of that draft as it is given by Andrea with the final Decree of Union shows that it was incorporated into the latter almost word for word, the changes being nearly all a mere altering of first person plurals to the third — " We, Latins, etc " giving place to " The Latins etc ".

So, with some of the seeming evidence for its genuinity now removed, there comes the second question: Is the 'Last Profession' of the Patriarch authentic? The words of John of Torquemada written so shortly after the Patriarch's death are not decisive, for they are very general — " He protested in the city of Florence that he died in that same faith that the universal oecumenical Synod, congregated together, should define " — and they do not correspond exactly to what it is alleged the Patriarch wrote: " Since I have come to the end of my life and am to pay the debt common to all, by God's grace I write openly and sign my profession for my children. Everything, therefore, that the

(1) *Acta* pp. 438-40.

Catholic and Apostolic Church of Our Lord Jesus Christ of the elder Rome understands and proclaims, I too understand and I declare myself as submitting in common on these points: further the most blessed Father of Fathers and supreme Pontiff and vicar of Our Lord Jesus Christ, the pope of elder Rome, I confess for the security of all: further the Purgatory of souls." In this there is no reference to a future decision of the Council, as Torquemada wrote. But on the other hand Torquemada associates the profession with the Patriarch's death and not with the question only of the *Filioque*, and so, allowing that he learnt of the profession only by hearsay and did not himself see it (which is most likely), his evidence favours the authenticity.

The most telling arguments for the genuineness of this 'Last Profession' are the fact that the text of it could be adduced in the Greek milieu of Crete as early as 1442 as proof of Joseph's adherence to the Decree of Union — and indeed in lieu of his autograph signature — by Vallaresso without fear of contradiction, with the assertion in its title that the Patriarch 'left it in writing in Florence'; and that the same is to be read in the descriptive part of the *Acta* which was written probably while the Council was still in progress (1).

Another consideration that favours its authenticity is its curious content. It says nothing about the Procession of the Holy Spirit. There was no need. The Patriarch had already signified his agreement on that in the *tomos*. After the comprehensive declaration of the Patriarch's general submission to Roman doctrine, the profession specifies two points, the doctrine of the papal prerogatives and of Purgatory. The mention of just these two points fits in with the course of events in the Council. After the acceptance on 9 May of the mutually-agreed formula on the Procession of the Holy Spirit, on the two successive days the Latins brought up the three questions that Andrea di S. Croce says prevented them from concluding a general union on the spot, the primacy, the liturgy, and Purgatory and, according to the *Acta*, also a fourth, namely the palamistic question of essence and operation in God. The four prelates who represented the Greeks at these conferences with the Latins showed no enthusiasm about the Latin theory of

(1) Cf. *Acta*, Introduction p. LXX seq.

the primacy, were amenable over the liturgical question and Purgatory, and would not touch the palamistic problem. They replied that they could not answer without consulting the Emperor, the Patriarch and their colleagues. So they " recounted everything to the Emperor *viva voce* and did as much for the Patriarch ". That was within a few hours of the Patriarch's death (1).

In the alleged ' Last Profession ' two of these still outstanding points are particularised; two are not mentioned. Of the two points specified in the Profession one was especially controversial, the primacy; and the other, Purgatory, though at the moment it seemed to arouse no opposition, yet earlier, in the preliminary conferences of June and July 1438, it had been the subject of lively debate between Latins and Greeks and a question on which the Greeks were not altogether agreed among themselves (2). Both of these questions were later accepted generally by the Greeks and written into the Decree of Union. But of the two points not mentioned in the Profession, one, namely the question of essence and operation in God, does not figure again in the negotiations and does not appear in the final Decree at all; the other was discussed several times under two aspects, namely the legitimate use of either fermented or unfermented bread in the Eucharist and the precise point in the liturgy where the consecration is effected, at the dominical words: ' This is my Body etc ' or at the epiclesis. On the first of these aspects there was mutual agreement and it is included in the Decree. On the second of them the Greeks themselves were uncertain (3), and so there was a compromise that on this they should make only a vocal declaration (4) (done by Bessarion on 5 July) and it was not introduced into the Decree.

So the Patriarch's ' Last Profession' harmonises with the general situation as this is known to us. But it can hardly be said to have influenced the course of events, otherwise it would have been well-known, one might even say notorious, also among the anti-unionists. Indeed the main argument against its authenticity, and it is no light one, is the fact that there is no reference to it

(1) *Acta* pp. 440-44.
(2) *Acta* pp. 19-26.
(3) *Acta* p. 447.
(4) Ibid.

at all in the later anti-unionist polemics. Had it been generally known that he had left behind him such a document, it is difficult to understand the silence of a Syropoulus, for example, who retails such a multitude of small facts in his *Memoirs* and who would not willingly have foregone the possibility of painting the Patriarch's iniquities in still darker colours. The only other consideration that militates against its authenticity is of less weight. The date of the signature of the Profession in the *Acta* is given as 9 June (Vallaresso assigns no day of the month), whereas the Patriarch died on 10 June — a manifest error of a bungling interpolator, it is said. A bungler, indeed, if he inserted into the midst of the short account of the Patriarch's death on the tenth and his burial on the eleventh a Profession dated the ninth. It is just as possible that the Patriarch himself was in error about the date. That does happen even to the best of us (1).

But, whatever may be thought of the 'Last Profession' of the Patriarch Joseph, there was no doubt in the minds of the Greek anti-unionists about his attitude at Florence. Mark of Ephesus in his short account of the Council wrote: "But those who did not shrink from the impiety and as many as had followed them from the beginning, suborned by specious promises and gifts, with bared heads declared the Son to be the cause of the Holy Spirit, a statement that is clearly to be found nowhere even in the writings of the Latins. With these the Patriarch also voted, he, too, the wretched man already corrupted and at the same time yearning for departure from that place, even though destiny was driving him to his death" (2). Scholarius, as we have already seen, sneered at his daring to give his opinion on the equivalence of 'Dia' and 'Ek'. Syropoulus records his positive vote in the Greek conferences that led up to agreement on the *Filioque*, and in his brief notice of the Patriarch's death related: "All the same, the Patriarch after giving the *votum* mentioned above began to make preparations for his return and sent the

(1) This discussion of the 'Last Profession' of Joseph II is fuller than that of the Introduction to the *Acta* (pp. LXXXV-LXXXVII), which it also somewhat modifies.

(2) MARK EUGENIUS, *Relatio de rebus a se gestis* in L. PETIT, *Documents relatifs au Concile de Florence* reprinted from GRAFFIN-NAU, *Patrologia orientalis* XVII p. 448 (310).

greater part of his baggage to Venice. For he kept saying that he would remain for a few days until he had signed the decree what was to be made and straightway then would leave Florence. He achieved neither, for he did not survive to sign it, but died and was buried there " (1). At any rate he died with the satisfaction of feeling that what he had longed for so much for the benefit of both Churches was as good as accomplished.

Joseph II, for all his age and his fatherly benevolence to his flock, was not a man of weak will, otherwise at the hazard of his life from his chronic illness and the dangers likely to be encountered in a winter sea voyage, he would never have left Constantinople at all for the unionist council in the West. His strength of character showed itself also in incidents like those recounted above where he stood out for the dignity of the patriarchal office. It was even more strikingly demonstrated by episodes that occurred on his journey to Ferrara.

When the ornate barge that carried him reached the frontiers of the Duchy of Ferrara, it was found that the other boat that was bringing some of the lower clergy and his baggage had been delayed on the way. The Patriarch insisted on waiting till it arrived, and neither the persuasions and guarantees of Garatoni nor an incipient revolt of the boatmen made him change his mind. When the boatmen, in spite of his orders, made ready to start towing again, he would have disembarked there and then, had they not desisted. So the best part of a day was lost, but he had his way and was not separated from his baggage which in all probability contained a large part of the sacred ornaments of the church of S. Sophia and the robes he wanted to wear at his entry into Ferrara (2).

But that entry into Ferrara was not the magnificent spectacle that he hoped it would be. At the frontier he was met by a courier of the Emperor to tell him that Eugenius IV expected that he would conform to the Latin custom of kissing the Pope's foot and that the Emperor, who had so far tried for three days in vain to dissuade the Pontiff from insisting on this, urged him to be firm and not to accede. Joseph was shocked and disappointed.

(1) Syropoulus, Op. cit. IX 16 p. 276.
(2) Ibid. IV 19 p. 91; cf. Ibid. III 17 p. 62.

So when on arrival at the port of Ferrara he was met by six bishops who pressed him to conform, he flatly refused. A council of his prelates and Boullotes with another message from the Emperor confirmed him in his decision. Towards evening the bishops came back and urged him again, only to be told that he would rather return straight to Constantinople. Later that evening they were back again with the same demand, but Joseph said that he would not even disembark from the boat unless the Pope would agree to forgo the ceremony of the foot-kissing both for himself and for his prelates and Staurophoroi. Late that night the Pope's messengers acquainted him that Eugenius had yielded, but that the reception would in consequence not be public and solemn but private — the Pope would receive the Patriarch and his clerics in a private room in groups of six. So the next day Joseph rode into Ferrara between two cardinals (all the cardinals had accompanied the Emperor on his entry) with an escort of bishops, court officials and courtiers of Ferrara and, without his accustomed head-dress and staff, was received by the Pope (1).

This incident of the foot-kissing was not just a trial of strength between Pope and Patriarch. It was rather a manifestation of the attitude to each other of the two Churches, and the heads of those Churches were both acting on principle. The question at issue was whether the two Churches were in all respects equal or whether the Western Church, personified by the Pope, was superior to the Eastern, in the person of the Patriarch. In the event neither gave way on the principle, the more meagre reception accorded by Eugenius to Joseph being, not the result of pique and mortified pride, but a way of showing that, though he yielded the point of etiquette so as not to impede the possibility of gaining the greater good of harmony between the Churches, he did not accept the grounds on which the Patriarch had objected. The relations between the Churches were still to be discussed and decided by the Council: neither side was willing to prejudice the decision by premature action.

Syropoulus recounts this incident in great detail. Whatever else he may have written about the Patriarch, he had no doubts

(1) Ibid. IV 20-2 pp. 93-8; ANDREAS DE S. CROCE, *Historia* etc. p. 71; GEMINIANUS INGHIRAMI, *Diarium* ed. G. HOFMANN, *Fragmenta* etc. p 34

about his strength of character. Phrantzes, because Joseph was opposed to one of his friends, characterised the Patriarch as ' proud and insatiable ' (1). Syropoulus did not make the mistake of interpretating strength as pride, and so, when at the end of his *Memoirs* he lists the causes that had favoured the anti-unionist opposition in Constantinople, he puts in the first place: " And first [God] delivered to death in Italy the Patriarch, Kyr Joseph, who had approved and declared his opinion in favour of the union, but who shortly after was snatched away without having survived to append his signature and take part in the ceremony. He was a man of profound mind who inspired great reverence and awe. Had he survived he would have added great support to the union both in Italy, and here, if he had returned, very few indeed would have managed to remain outside his communion" (2).

J. GILL, S. J.

(1) G. PHRANTZES, *Chronicon* ed. I. B. PAPADOPOULUS (Lipsiae 1935) p. 158.

(2) SYROPOULUS, Op. cit. XII 11 p. 347.

Édifices byzantins de la fin du VIe siècle

Constructions à Arabissos

Justinien est aussi célèbre par ses monuments que par ses conquêtes ou ses compilations juridiques. Sainte-Sophie et le Code Justinien proclament la gloire de son règne.

Maurice ne sera pas un grand bâtisseur. Le trésor ruiné par les guerres et les constructions de Justinien, la politique maladroite de Justin II, les largesses excessives de Tibère obligaient à une stricte économie (1).

Maurice avait cependant le goût de l'art. Il voulut doter sa cité natale, Arabissos, de splendides édifices, église, xénodochium, palais, etc. ... Le nouveau souverain ne négligea rien pour l'embellir: « Son premier soin fut avant tout d'édifier, de développer, et de rendre célèbre sa ville d'Arabissos. Il y envoya des « scribones », des tailleurs de pierre (2), des architectes, des menuisiers, des charpentiers, des forgerons et toutes sortes d'ouvriers » (3). Il leur donna l'aide et la surveillance d'un corps de troupes.

Sa dévotion lui fit commencer par l'église cet énorme travail de reconstruction. « Il ordonna d'abord de la démolir, puis d'édifier une nouvelle, beaucoup plus vaste » (4). Il la pourvut abondamment de vases sacrés d'or et d'argent, de vêtements liturgiques splendides. Rien ne manqua pour la splendeur du culte. Le cibo-

(1) Jean d'Éphèse, H. E., V, 20, Brooks, p. 204-205.

(2) Jean d'Éphèse, H. E., V, 22, Brooks, p. 207 « λατόμους qui sunt lapicidae ».

(3) « μηχανικός ».

(4) Jean d'Éphèse, V, 22, Brooks, p. 207.

rium, qu'on y éleva, rappelait par sa magnificence ceux des plus beaux sanctuaires de la ville impériale (1).

La charité de l'empereur pour les pauvres n'était pas moindre que sa piété eucharistique. On construisit un xénodochium de vastes proportions. Un « aerarium » (2), des portiques, des basiliques, un palais, de solides remparts furent tour à tour édifiés, d'après un plan grandiose.

Ces prodigalités en faveur de ses concitoyens suscitèrent des jalousies. Beaucoup de Byzantins murmuraient: « Aux armées des Romains, qui travaillent et combattent pour la République, l'empereur crie tous les jours: " Je n'ai pas d'or à vous distribuer ". Et maintenant, tandis que beaucoup de grandes villes d'Orient et d'Occident sont prises et dévastées par les barbares (3), il dit de nouveau " je n'ai pas d'or ", comment a-t-il des millions (4), " pour édifier une ville obscure, qui n'a jamais rendu aucun service à l'état romain? " » (5).

Une circonstance tragique montra à quel point Maurice tenait à l'honneur et à l'agrandissement de sa ville natale. « Au cours de la troisième indiction (6), alors que l'on y travaillait depuis plus d'un an », un violent tremblement de terre démolit en Orient, çà et là, des quantités d'édifices. Le séisme sévit surtout dans la région d'Arabissos. En un clin d'œil toutes les constructions anciennes et nouvelles se trouvèrent rasées.

« Mais le Basileus Maurice, malgré sa propre affliction et la crainte qu'il ressentait que la destruction de la ville ne vint d'un secret jugement de Dieu, ne laissa pas de la faire réédifier complètement, grâce aux corps de métier restés sur place » (7).

(1) JEAN D'ÉPHÈSE, V. 22, BROOKS, p. 207.

(2) « δημόσιον » cf. JEAN D'ÉPHÈSE III, 34, *Brooks*, p. 124.

(3) Allusion aux invasions des Perses, des Avars et des Lombards.

(4) « Aurum quod dem non est, quomodo tot centenaria »?. Sur la valeur des « centenaria », cfr. E. STEIN, *Studien*, p. 80, n. 5

(5) « πολιτεία » JEAN D'ÉPHÈSE, V, 23, BROOKS, p. 207-208.

(6) N. ADONTZ, *Les légendes de Maurice et de Constantin V empereurs de Byzance*. Mélanges Bidez, Université Libre de Bruxelles, 1934, t. 1, p. 7, date ce tremblement de terre de l'année 580. Avec raison Brooks adopte la date de 584-585, qui correspond seule à la troisième indiction.

(7) JEAN D'ÉPHÈSE, V, 23, BROOKS, p. 208.

Edifices religieux à Constantinople

L'Eglise de la Diaconissa

L'Eglise de la Diaconissa fut construite par le Patriarche Cyriaque (596-606) [1], probablement en 589 [2]. On l'a longtemps assimilée à la mosquée actuelle de Kalender-Djami [3]. Cependant plusieurs archéologues contemporains et non des moindres [4] se refusent à voir dans l'actuelle mosquée de Kalender-Djami l'église de la Diaconissa. A. Vogt situerait celle-ci sur l'emplacement de la mosquée de Beyazid. Elle aurait été démolie en 1453 ou peu après [5].

Autres édifices religieux à Constantinople.

L'Eglise de la Diaconissa fut la principale, mais ne fut pas la seule construction du règne de Maurice.

Justin II [6] avait fait ajouter deux absides, l'une au nord, l'autre au sud, à la fameuse basilique des Blachernes, qui prend ainsi l'aspect d'une croix. C'est en effet vers un plan cruciforme que l'art byzantin de l'époque semble s'orienter de préférence.

Dans la Mésé, à l'endroit où fut autrefois le prétoire, Tibère avait commencé d'ériger une église à la mémoire des Saints Quarante. Maurice l'acheva en 590 [7]. Ce fut comme l'ex-voto solen-

(1) Théophane, A. M. 6090, ed. de Boor, p. 277.

(2) Cedrenus, Bonn I, p. 699. P. G. CXXI, 764.

(3) A. Mordtmann, *Esquisse topographique de Constantinople*, Lille, 1892, pp. 61-68; J. Ebersolt-A. Thiers, *Les Eglises de Constantinople*, Paris, 1913, pp. 93-110; J. Ebersolt: *Monuments d'Architecture byzantine*, Paris 1934, pp. 55-56.

(4) V. Laurent, *Echos d'Orient*, t. XXXIV, 1935, p. 224; F. Doelger et A. M. Schneider, *Byzanz*, Berne, 1952, pp. 274-276; R. Janin, *La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin*, tome III, *Les Eglises et les monastères*, Paris, 1953, pp. 182-et 558: « Cette mosquée est probablement l'église du monastère du Christ Akataleptos Μονὴ τοῦ Χριστοῦ τοῦ Ἀκαταλήπτου ».

(5) A. Vogt, *Notes de topographie byzantine. Echos d'Orient*, t. XXXIX, 1940, p. 86.

(6) Théophane, A. M. 6064, de Boor, p. 244; R. Janin, *Eglises et Monastères*, p. 169.

(7) Théophane, A. M. 6082, de Boor, p. 267. L'église des Quarante Martyrs construite par Maurice se trouvait au témoignage des chroni-

nel de la victoire remportée l'année précédente grâce à leur protection et le mémorial de la reprise de la ville, qui porte leur nom: « Martyropolis » (1).

L'Eglise Saint-Théodore, construite par le patrice Sphorakios au temps d'Arcadius et de Théodose II, brûla en partie sous le règne de Maurice. Celui-ci la « fit reconstruire et il fonda le temple de Saint-Georges » (2).

Maurice releva aussi le temple « ἐν καριανοῦ » (3) et l'asile de vieillards y attenant (4).

L'entourage de l'empereur imitait sa pieuse générosité. Pierre, frère de Maurice, « fonda l'église de la Sainte-Mère de Dieu, dite l'Aréobinde (5), et l'orna de marbres variés »:

Philippicus (6) fit construire à Chrysopolis une église dédiée à la Vierge, et un palais entouré de viviers et de beaux jardins.

Le monastère appelé « Μυροκέρατον » (7), plus tard Saint-Jean de Cornibus, fut fondé au temps de l'empereur Maurice. Beaucoup d'historiens prétendaient que la corne d'olivier, dont se servit le prophète Samuel pour oindre les rois, était conservée dans ce monastère. Le patrice Smaragdus (8), qui devint exarque de Ravenne, fonda le monastère et le bain dit de Smaragde, sous le règne de Tibère.

queurs non sur le forum de Constantin, mais sur la Mésé dans le voisinage du Prétoire. Le mot Mésé a été l'occasion d'un contresens dans l'édition de Bonn. La traduction latine p. 412 porte « a Tiberio exaedificari coeptam et iam ad *opus medium* ductam absolvit ». Cfr. MORDTMANN, 121-122, pp. 68-69; DU CANGE, *Const. Christiana*, IV, p. 134; R. JANIN, *Eglises*, p. 499.

(1) Th. SIM. IV 13, 24, DE BOOR, p. 177; IV 15, 9, DE BOOR, p. 181.

(2) PATRIA XII 30 (25), ed. PREGER, p. 225. P.G. CLVII, 557; cf. R. JANIN, *Eglises*, p. 159.

(3) Ce nom proviendrait du patrice Karianos qui habitait dans cette région. Cf. PATRIA III 73 (117), PREGER, p. 241; R. JANIN, *Constantinople byzantine*, Paris 1950, pp. 341-342.

(4) « Τὰ Καριανοῦ τόν ναὸν καὶ τὸ γηροκομεῖον ».

(5) THÉOPHANE, A. M. 6090, DE BOOR, p. 277.

(6) THÉOPHANE, A. M. 6086, DE BOOR, p. 272. NICÉPHORE PATR., *De rebus post Mauricium gestis*, Bonn, p. 8. Philippicus sera enterré dans l'église qu'il avait bâtie.

(7) PATRIA III 194, PREGER, p. 276.

(8) PATRIA III 197, PREGER, p. 277; cf. R. JANIN, *Constantinople byzantine*, pp. 215, 391.

Édifices civils à Constantinople

Justin II avait voulu imiter son oncle par l'ampleur de ses constructions. Le Chrysotriclinos, qu'il éleva à l'extrémité orientale du Palais de Daphné pour servir de nouvelle salle du trône, s'inspirait des églises octogonales de Saint-Vital à Ravenne et des Saints-Serge et Bacchus à Constantinople (1).

Bien que son zèle religieux le portât davantage à embellir des églises qu'à orner des palais pour sa satisfaction personnelle, Maurice ne manqua pas de suivre la coutume de ses prédécesseurs et de donner son nom à plusieurs édifices civils.

Aux Blachernes (2), Maurice éleva le portique Carien, où des peintures représentaient l'histoire de sa vie, depuis son enfance jusqu'à son accession au pouvoir (3).

Dans la Magnaure, l'empereur bâtit un solarium circulaire, et érigea sa statue au milieu de l'atrium (4).

Sur la Chalcé, on remarquait avec une stèle de Maximen, une autre portant les images de Maurice, de Constantina et de leurs enfants (5).

Et cela expliquerait pourquoi l'empereur Maurice se vit en songe transporté à la porte de bronze de la Chalcé, devant l'icone du Christ.

Debout sur la dalle circulaire du marbre en présence du peuple assemblé, il subit en rêve l'épreuve du jugement céleste (6).

(1) Cf. J. Ebersolt, *Le grand palais de Constantinople et le livre des Cérémonies.* Paris 1910, p. 77. — G. Millet, *Histoire de l'art*, A. Michel, Paris 1905, t. I, p. 136. J. Labarte, *Le palais impérial de Constantinople au Xe siècle*, Paris 1861, pp. 161-163.

(2) Tibère y avait ajouté un castelion. Cf. Dom Leclercq, *Byzance*, D.A.C.L., t. II, col. 1416.

(3) Cedrenus, Bonn, p. 694. Cf. Diehl, *Manuel d'art byzantin*, pp. 225, 335. Ces peintures sont aujourd'hui disparues, mais les historiens contemporains de Maurice les ont vues et ont pu s'en inspirer.

(4) Théophane, A. M. 6088, de Boor, p. 274 — Cedrenus, Bonn, p. 698, p. 808 note 2 sur l'étymologie « magna-aura » pour « aula ». R. Janin, *Constantinople byzantine*, pp. 118-119.

(5) Patria III, Preger, pp. 165, 166. R. Janin, *Constantinople byzantine*, p. 112.

(6) Théophane, A. M. 6094, de Boor, p. 285. Jean d'Antioche, *Frg. hist. gr.* ed. Müller, V, p. 36. Cette icone célèbre, considérée comme

Peut-être trouvait-il qu'il avait mis trop de vanité à élever ou à parer des édifices profanes?

Mais Maurice ne songeait pas seulement à perpétuer par certains monuments le souvenir de son règne; il pensait également à loger avec honneur ses proches et ses parents.

Maurice répara les anciens palais dits Sophiens. Il en fit don à sa belle-mère Anastasie, la veuve de Tibère. Après la mort de celle-ci, le Stratège Héraclius s'y installa. Il aimait beaucoup cette demeure princière et y résidait volontiers. On marqua son nom sur les murs (1).

On a vu plus haut de quels riches domaines Maurice combla son père et son frère Pierre. Les propriétés du grand patrice Marcellus, frère de Justin II, qu'il leur octroya, étaient au jugement de Jean d'Ephèse (2), presque aussi considérables que le Palais Sacré.

Maurice donna à sa sœur Gordia la maison d'Hilara et à une autre de ses sœurs (Theoctista sans doute) la maison du patrice Pierre, dite maison de Barsumas (3).

Tous ces dons s'accompagnèrent de constructions nouvelles et d'embellissements. Tibère et Maurice construisirent le palais de Bruas; Priscus, gendre de Phocas, y habita (4). Etienne le gérocome fonda un hospice de vieillards au quartier τὰ Ἀρματίου sous le règne de Maurice (5).

Il n'est pas dans notre propos d'établir une liste des édifices religieux ou civils, dus à l'initiative de l'empereur Maurice e Palestine et dans le reste de l'Empire. Signalons toutefois, qu'il érigea à Tarse en Cilicie une grande église en l'honneur de St. Paul (6).

miraculeuse, ne se trouvait pas à l'intérieur de la Chalcé, mais à l'extérieur, du côté de la voie publique, et à une certaine hauteur. Cf. *Livre des Cérémonies*, I, 1, ed. A. Vogt, pp. 9-10, De Beylié, *L'habitation byzantine*, p 112 Dom Leclercq, *Byzance*, D.A.C.L., II, col. 1412.

(1) Patria III, Preger, p. 255. Sur le port Sophien, sur la Propontide, qui donne accès au grand Palais. Cf. J. Pargoire *A propos de Boradion*, Byz. Zt., t. XII 1903, p. 459.

(2) Jean d'Ephèse, V, 18, Brooks, p. 203

(3) Jean d'Ephèse, V, 18 Brooks, p. 203-204.

(4) Patria III, Preger, pp. 268-269.

(5) J. Pargoire, *L'Eglise byzantine*, Paris 1905, p. 122. R. Janin, *Constantinople byzantine*, Paris 1950, p. 295.

(6) Th. Simocatta, VIII 13, 16, de Boor, p. 311.

Ce fait confirmerait la dévotion spéciale, que professait à l'égard de l'Apôtre des Gentils la famille impériale, originaire d'Asie Mineure [1].

Ces brèves indications, forcément incomplètes, permettent cependant de conclure que Maurice (582-602) ne fut pas un empereur bâtisseur comme Justinien, et cela se comprend, étant données les guerres qui remplirent son règne, et la pauvreté où il trouva le trésor impérial, épuisé par les prodigalités de son prédécesseur, Tibère II.

P. Goubert S. J.

(1) On se rappelle que l'impératrice Constantina avait réclamé en vain à Saint Grégoire une relique insigne: la tête de Saint Paul. Greg. *Reg.*, IV, 30, *Jaffé* 1302, Juin 594. Le père de l'empereur portait le prénom de Paul. Cf. *Ep. Austrasicae* 37. M.G.H. Ep. Mer. III, ed. Gundlach, Berlin 1892, p. 144; Th. Simocatta, I, 10, 1, de Boor, p. 57.

Le pape S. Grégoire le Grand dans l'hagiographie byzantine

Aucun saint occidental n'a été honoré à Byzance autant que Grégoire le Grand. Ce qui lui a valu cette place exceptionnelle dans l'Église grecque, ce n'est pas le souvenir de son séjour à Constantinople (579-585) en qualité de nonce ou apocrisiaire pontifical. C'est l'étonnant succès de ses *Dialogues sur les moines d'Italie et sur l'immortalité de l'âme* (1) qui l'a rendu populaire dans tout l'Orient chrétien et lui a mérité le surnom de Διάλογος par lequel on le distingue de ses nombreux homonymes. Traduits en grec dès le VIII[e] siècle par le pape Zacharie, les quatre livres des *Dialogues* de S. Grégoire ont été inlassablement copiés d'un bout à l'autre dans les « scriptoria » byzantins, à l'usage des moines et des laïques. Quantité de récits naïfs et édifiants en ont été extraits et transcrits à part ou insérés dans des compilations ascétiques comme, par exemple, la Συναγωγὴ τῶν θεοφθόγγων ῥημάτων de Paul Èvergétinos, fondateur du monastère de l'Èvergétis vers le milieu du XI[e] siècle (2).

Mais sur la vie même de Grégoire le Grand, comment les Grecs étaient-ils renseignés? En dehors de la notice des synaxaires, au 12 mars (3), on ne trouve dans l'immense production hagiographique byzantine que trois ou quatre petits textes édités et trois pièces manuscrites qui n'ont pas encore été convenablement identifiées. Nous allons examiner ces quelques documents pour voir ce

(1) *BHL.* (c'est-à-dire *Bibliotheca hagiographica latina*), n° 6542; *BHG.* (c'est-à-dire *Bibl. hagiogr. graeca*, 2[e] éd., 1909), n[os] 1446, 273, 1447-1448.

(2) *BHG.* p. 202, i. v. *Patrum Vitae*, n° 12. La 2[e] édition du recueil parut à Constantinople en 1861; la 4[e] à Athènes en 1901.

(3) *Synax. Eccl. CP.*, ed. H. Delehaye (= *Acta Sanctorum*, Propylaeum Novembris, 1902), col. 531-532, avec les notes aux col. 529-534. Un manuscrit marque la fête de S. Grégoire au 11 mars (col. 528, l. 48).

qu'ils valent et préciser dans quelle mesure il méritent le titre de βίος qui leur est habituellement donné dans les manuscrits.

Il faut placer en premier lieu la « Vie » de S. Grégoire dont la *Bibliotheca hagiographica graeca* signale deux recensions, publiées l'une par J.-B. Gallicciolli en 1769 (1), l'autre, la meilleure, par R. Abicht et H. Schmidt en 1896 (2). En réalité, ce n'est pas une biographie, mais une couple d'anecdotes qui se complètent l'une l'autre. On y voit d'abord l'abbé de Saint-André *in clivo Scauri* (3) faire trois fois de suite une généreuse aumône au même pauvre; plus tard, le saint moine devenu pape, ayant invité à sa table douze indigents, découvre un treizième convive; c'est encore le mendiant de jadis, mais il révèle enfin son identité: ange du Tout-puissant, il a été envoyé du Ciel pour assister le pontife en toute occasion.

Comme le P. Delehaye l'a montré, il y a un demi-siècle (4), cette double historiette a été empruntée à la Vie latine de S. Grégoire composée en 872 par Jean diacre romain (5). Et les mêmes extraits ont servi de source aussi bien à Photius (6) qu'aux compilateurs des synaxaires.

Nous ajouterons que cette première Vie grecque, la seule que le P. Delehaye ait étudiée, fut bientôt retraduite en latin, comme en font foi plusieurs manuscrits anciens, notamment le Bruxellensis 64, du XIe siècle, qui provient du monastère scot de Wurzbourg (7), et le Vaticanus lat. 6073, du XIe-XIIe siècle (8), où la

(1) *BHG.* 720. Ancien manuscrit Nanianus 179, fol. 116 (perdu).

(2) *BHG.* 721. Manuscrit Paris gr. 1604, du XIe siècle, fol. 30-34v, à la date du 8 mars. Titre: Βίος ἐν συντόμῳ καὶ πράξεις τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου πάπα Ῥώμης. Dans l'Ambrosianus D. 69 sup. et dans plusieurs autres manuscrits, le texte est suivi d'une formule de souhait: Γένοιτο δὲ πάντας ἡμᾶς...; cf. *Anal. Bolland.*, t. 72 (1954), p. 339.

(3) Monastère romain fondé par S. Grégoire dans sa maison paternelle, sur le mont Célius.

(4) *S. Grégoire le Grand dans l'hagiographie grecque*, dans *Anal. Bolland.*, t. 23 (1904), p. 449-454. Cf. E. DEKKERS, dans *Sacris erudiri*, t. 5 (1953), p. 215.

(5) *BHL.* 3641.

(6) *Bibliotheca*, cod. 252: MIGNE, *P. G.*, t. 104, col. 96-100.

(7) *Catalogus codicum hagiogr. latin. bibliothecae regiae Bruxellensis*, t. 1 (1886), p. 9, no 20. Cf. *BHL.* 3645; *Anal. Bolland.*, t. 71 (1953), p. 459.

(8) A. PONCELET, *Catalogus codicum hagiogr. latin. bibliothecae Vaticanae* (Bruxelles, 1910), p. 161, no 25.

version porte ce titre significatif: *Vita sancti Gregorii papae quae apud Graecos invenitur et Romani eam recipiunt et nos transtulimus eam* (1).

Un second récit, qu'on rencontre tantôt isolé (2), tantôt inséré dans le *Pré spirituel* de Jean Moschus (3) ou dans la collection d'Anastase le Sinaïte (4), a été publié maintes fois (5). Il concerne un moine qui manque gravement à la pauvreté religieuse, est excommunié par S. Grégoire et meurt en cet état; mais le pape envoie son archidiacre lire sur la tombe un décret d'absolution, et le défunt apparaît à son abbé pour lui annoncer sa libération.

Cette histoire édifiante est-elle vraiment l'œuvre de Jean Moschus? Si on pouvait le démontrer — mais ce ne sera guère possible tant qu'on n'aura pas une édition critique du Λειμών — il faudrait admettre que nous avons conservé là une légende presque contemporaine de S. Grégoire. Moschus, en effet, doit être arrivé à Rome en 614 ou peu après, soit environ 10 ans après la mort du pontife. Et l'attribution qui lui est faite de notre récit remonte au moins au IXe siècle, puisqu'elle est expressément attestée par Jean diacre (6).

Le troisième document nous retiendra un peu plus. Il n'est connu que depuis 1911 et fait partie du ménologe impérial byzantin que Latyšev datait du Xe siècle, mais qui ne fut pas rédigé

(1) Cf. A. SIEGMUND, *Die Überlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche* (Munich, 1949), p. 264. Cette retraduction en latin d'un texte grec traduit lui-même du latin est encore inédite. Les philologues y relèveraient sans doute des mots comme *demonstrate* — ἐπιδεικτικῶς, « par ostentation »; *benedictio* = εὐλογία, « aumône », etc.

(2) Par exemple, à Vienne, dans le ms. hist. gr. 56, du XIIe s., fol. 185v et à Oxford, dans le Baroccianus 185, du XIe s., fol. 4. Cf. C. VAN DE VORST-H. DELEHAYE, *Catalogus codicum hagiogr. graec. Germaniae Belgii Angliae* (Bruxelles, 1913), pp. 63 et 309.

(3) *BHG.* 1441-1442, § 192: MIGNE, *P. G.*, t. 87, col. 3072.

(4) *BHG.*, p. 202, i. v. *Patrum Vitae*, no 9: F. NAU, dans *Oriens christianus*, t. 3 (1903), p. 84-85, récit 57.

(5) Outre les éditions de Jean Moschus et celle d'Anastase que nous venons de citer, voir J.-B. PITRA, *Iuris eccl. graecorum*... t. II (Rome, 1868), p. 276-277.

(6) L. II, c. 45: MIGNE, *P. L.*, t. 75, col. 106.

avant 1034, vu qu'il est dédié à l'empereur Michel IV le Paphlagonien ([1]).

Le Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου πάπα τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης est placé au 14 mars — et non au 12 — dans le ménologe impérial ([2]). La double historiette qui constituait toute la *Vita prima* ne remplit ici que la moitié du texte; elle est précédée et suivie de deux paragraphes, sans parler de la prière pour le souverain qui termine chacune des pièces du recueil.

Les paragraphes qui encadrent le récit primitif sont destinés à lui donner l'allure d'une Vie proprement dite. Ils esquissent, d'une part, la carrière du saint avant son élévation au souverain pontificat et soulignent, d'autre part, son activité comme écrivain et comme apôtre des Saxons. Les renseignements nouveaux se réduisent à quatre: 1° Grégoire vécut sous l'empereur Justinien; 2° il a laissé de nombreux écrits, et son archidiacre Pierre vit une colombe blanche l'assister pendant qu'il composait; 3° il alla évangéliser les Saxons ([3]) et les baptisa; 4° revenu à Rome, il y mourut après avoir fait des miracles surprenants.

A quelle source le biographe du XIe siècle a-t-il puisé ces détails qui ne figuraient pas dans la *Vita prima*? Il ne faut pas chercher bien loin la réponse à cette question. Certains synaxaires, notamment le Parisinus 1617 ([4]), et après eux les ménées de Venise contiennent exactement les mêmes informations. Ont-elles passé d'un synaxaire dans le ménologe impérial? C'est bien possible. Mais alors, d'où le synaxaire les avait-il tirées, sinon d'un document où elles entouraient déjà l'historiette de la triple aumône et du treizième convive? Car les synaxaristes ne sont pas des historiens habitués à consulter plusieurs sources à la fois; ce sont des

([1]) F. HALKIN, *Le mois de janvier du « ménologe impérial » byzantin*, dans *Anal. Bolland.*, t. 57 (1939), p. 225-236, surtout p. 229-230. Cf. A. EHRHARD, *Überlieferung und Bestand der hagiogr. Literatur der griech. Kirche*, t. III (1939-1943), p. 404-405.

([2]) B. LATYŠEV, *Menologii anonymi byzantini saeculi X quae supersunt*, fasc. 1 (Saint-Pétersbourg, 1911), p. 233-236.

([3]) S. Grégoire est appelé l'apôtre des Anglo-Saxons, parce qu'il leur envoya des missionnaires, mais il ne se rendit jamais lui-même dans les îles britanniques.

([4]) Désigné par le sigle X dans l'édition du P. Delehaye citée ci-dessus, p. 109, note 3. Ce manuscrit est daté de 1071.

abréviateurs qui se contentent de résumer un seul document pour chaque notice.

Il paraît donc vraisemblable que le synaxaire et le ménologe ont exploité une même Vie de S. Grégoire, laquelle n'avait fait que compléter plus ou moins maladroitement les Ἐκλογαί lues par Photius et parvenues jusqu'à nous dans la *Vita prima*.

Trois Vies manuscrites, signalées dans les catalogues, n'ont pas été jusqu'à présent identifiées avec précision. Sur les deux premières, conservées dans le Vaticanus gr. 2027, du Xe siècle (1), fol. 179^v-180^v, et le Palatinus gr. 69, du XIIIe siècle (2), fol. 152^v-153, nous sommes redevable au Prof. Ciro Giannelli des renseignements suivants: le Vaticanus n'offre qu'une copie écourtée de la *Vita prima*, tandis que le Palatinus en fournit une recension abrégée. Ils n'apportent donc rien de nouveau.

Le Parisinus gr. 1604, au contraire (3), ajoute au double récit édifiant qu'Abicht et Schmidt y ont trouvé (fol. 30-34^v) deux appendices qui ne remplissent pas moins de cinq feuillets (34^v-39^v) et dont le contenu n'a jamais été analysé (4). Nous les avons déchiffrés sur microfilm. C'est d'abord l'anecdote de Jean Moschus sur le moine qui meurt sans avoir été absous de l'excommunication (5). Vient ensuite une légende analogue concernant un prêtre excommunié, qui devient martyr et dont le cercueil ne peut rester dans le sanctuaire pendant la messe aussi longtemps que la censure n'a pas été levée par l'évêque. Cette historiette n'a aucun rapport avec S. Grégoire (6). Elle est présentée comme un extrait de l'*Histoire ecclésiastique* de Philon le philosophe. On la retrouve, avec la même indication d'origine, dans les récits d'Anastase, et

(1) *Anal. Bolland.*, t. 21 (1902), p. 6.

(2) *Catalogus codicum hagiogr. graec. bibliothecae Vaticanae* (Bruxelles, 1899), p. 215.

(3) Voir ci-dessus, p. 110, note 2.

(4) *Archiv für slavische Philologie*, t. 18 (1896), p. 142, n° 7.

(5) Plus haut, p. 111 et note 3.

(6) C'est à cause de la ressemblance du sujet qu'elle a été jointe à la narration précédente. Les deux récits (1° le moine excommunié par S. Grégoire; 2° le prêtre excommunié devenu martyr) sont également associés dans le Vaticanus gr. 720, du Xe siècle, fol. 77-78^v, et dans le ms. F 47 de la Vallicellane, XIe siècle, fol. 255^v-258.

elle a déjà été publiée au moins cinq fois (1). Inutile d'insister sur un épisode aussi étranger à notre sujet (2). Il nous suffira d'avoir mis en garde les chercheurs d'inédits: la Vie de S. Grégoire du Parisinus grec 1604 ne leur réserve que déception.

Au total, on peut donc dire que le dossier byzantin de S. Grégoire se réduit à bien peu de chose: l'anecdote de l'ange déguisé en mendiant (c'est toute la *Vita prima*), l'absolution du moine excommunié (Moschus et Anastase) et deux Vies où ces deux historiettes sont réunies et complétées soit par quelques détails biographiques (ménologe impérial), soit par un récit auquel S. Grégoire n'est mêlé en aucune façon (Parisinus 1604).

Bruxelles.

François HALKIN, S. I., Bollandiste.

(1) D'abord par le cardinal A. MAI, *Nova Patrum Bibliotheca*, t. VI, 2 (Rome, 1853), p. 71, dans un opuscule inédit de L. Allatius; ensuite par J. BYČKOV, *Opisanie pergam. greč. nomokanona XIII. v.* (suppl. I à l'*Otčet imp. publ. Biblioteki za 1882*, paru à Saint-Pétersbourg en 1884), p. 44-46; puis par F. NAU dans l'*Oriens christianus*, t. 3 (1903), p. 80-81; enfin par le futur cardinal G. MERCATI dans la *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, t. I (1905), p. 173-175, et dans ses *Opere minori*, t. II (= STUDI E TESTI 77, Vatican, 1937), p. 437-438.

(2) On en peut lire une réplique dans certains synaxaires, au 15 octobre, mais le héros est un moine de Scété, non un prêtre. *Synax. Eccl. CP.*, col. 139-142, manuscrit M.

La « stabilitas loci » nel Monachismo Bizantino

Nella Regula S. Benedicti la *stabilitas* del monaco ha un posto di somma importanza. Già nel primo capo della regola il Padre del monachismo occidentale distingue quattro specie di monaci: i cenobiti, gli eremiti, i sarabiti (« qui nulla regula adprobati experientia magistra,... adhuc operibus servantes saeculo fidem, mentiri coram Deo per tonsuram noscuntur »....) e i girovagi (i quali « tota vita sua per diversas provincias ternis aut quaternis diebus per diversorum cellas hospitantur, semper vagi et numquam stabiles, et propriis voluptatibus et gulae illecebris servientes et per omnia deteriores sarabaitis ») (1). Per avversione contro un tale genere di vita, S. Benedetto insiste presso i suoi monaci sulla stabilità. Quando alla fine del noviziato il candidato si lega al monastero con la professione perpetua, egli non pronunzia i tre voti di povertà, castità ed ubbidienza, come si farà negli Ordini posteriori, ma la regola prescrive che « promittat de stabilitate sua et conversatione morum suorum, et obedientiam, coram Deo et Sanctis eius » (2). La stabilità che il monaco promette nel primo luogo, non viene compresa come stabilità nella sua vocazione religiosa, ma come stabilità nel luogo al quale si è legato con la sua professione. Anche oggidì la regola di San Benedetto non viene interpretata differentemente, se anche le condizioni di vita molto cambiate richiedono nei nostri tempi una interpretazione più larga e delle eccezioni per giuste ragioni (3).

(1) Cuthbertus BUTLER, *Sancti Benedicti Regula monasteriorum*, Friburgo (Br.) 1927, p. 10 sgg.

(2) Ibid., cap. LVIII, p. 108.

(3) C. BUTLER, *Le monachisme bénédictin*, Parigi 1924, pp. 131 sgg.

Se volgiamo ora lo sguardo al monachismo orientale, sembra che al principio si abbia avuto una grande libertà per trasferirsi da un monastero all'altro. Nella Siria, nella Mesopotamia, nella Palestina, nell'Egitto, e nella Tebaide tali passaggi erano frequenti (1). San Basilio invece introdusse nei suoi monasteri una disciplina differente. Nelle *Regulae fusius tractatae* aveva statuito che ai monaci che avessero preso l'impegno di vivere sempre nello stesso luogo, non fosse lecito in nessuna maniera di andarsene via (2). Soltanto se il monaco trovasse un grave danno spirituale nel monastero, gli viene permesso di lasciarlo, non però senza aver ammonito prima i fratelli del danno purtuttavia senza miglioramento. In questo caso il monaco secondo S. Basilio si separa non da fratelli, ma da estranei, poichè Nostro Signore compara l'uomo che persevera nel male, ai gentili e ai peccatori (3). Il Santo ammette una seconda eccezione al principio stabilito, quando il monaco viene trasferito altrove da mandato di Dio, ossia, come sembra doversi spiegare, dalla volontà del legittimo Superiore: tali monaci non si sottraggono al dovere, ma compiono il loro ufficio e il loro ministero (4). Simili considerazioni avranno indotto San Basilio a permettere a un fratello capace di avere cura degli altri, di trasferirsi là dove hanno bisogno di un Superiore. Ciò suppone evidentemente che i monaci di quel monastero lo abbiano scelto o gradito (5). Altre ragioni per il passaggio ad un'altro monastero non vengono ammesse dalle Regole. Per ragione della grande autorità del Santo e dell'equilibrio delle sue prescrizioni, la sua legislazione fu praticamente ricevuta in tutta la Chiesa bizantina. Un'altro passo molto importante per lo sviluppo del monachismo orientale fu compiuto dai Padri del Concilio ecumenico di Calcedonia. Fino allora il nuovo istituto era cresciuto senza che l'autorità ecclesia-

(1) J. M. Besse, *Les moines d'Orient antérieurs au concile de Chalcédoine* (451), Parigi 1900, p. 146.

(2) Interrog. 36, PG., t. 31, c. 1008. — La questione della stabilità del luogo nell'Oriente greco è stata trattata da Dem. A. Petrakakos, Οἱ μοναχικοὶ θεσμοὶ ἐν τῇ ὀρθοδόξῳ Ἀνατολικῇ Ἐκκλησίᾳ, t. I (un.) Lipsiae 1907; idem, Τὸ μοναχικὸν πολίτευμα τοῦ Ἁγίου Ὄρους Ἄθω, Atene 1925; Placidus de Meester, *De Monachico Statu iuxta disciplinam byzantinam* (Codificazione can. orient. — Fonti, Ser. II, Fasc. X, Romae 1942). Si trova una buona bibliografia sulla nostra questione, pp. 53 sgg., 393-397.

(3) PG. t. 31, c. 1009 A.

(4) Ibid.

(5) Ibid. c. 1004 B.

stica fosse intervenuta nel suo sviluppo. I Padri del concilio decisero di togliere certi abusi e di sottomettere i monaci alla vigilanza della legittima autorità ecclesiastica. Fra l'altro fu stabilito « che i monaci di ciascuna città o regione fossero soggetti al vescovo e dovessero amare la vita quieta e darsi ai digiuni e alla preghiera, rimanendo nel luogo dove avessero rinunziato al secolo » [1]. Con queste parole veniva interdetto il passaggio da un monastero all'altro. L'imperatore aveva proposto ai Padri un testo che in grandissima parte fu accettato dal Concilio nel can. 4. Il passo del canone però che riguarda la stabilità dei monaci: « ἐν οἷς τόποις ἀπετάξαντο προσκαρτεροῦντες » fu aggiunto dai Padri [2]. Il canone prosegue vietando ai monaci di uscire dal monastero per sbrigare affari ecclesiastici o secolari, eccetto nel caso che il vescovo lo permettesse per una causa necessaria. Qui si tratta di una assenza dal monastero più o meno lunga che lascia sussistere il vincolo che lega il monaco al suo monastero.

Non poteva mancare che anche Giustiniano si occupasse della questione. Mentre egli afferma incidentalmente, nella Nov. 3, c. 2., che il passaggio in un'altro monastero è vietato ai monaci, nella Nov. 5, c. 7 vuole che anche nel caso che il monaco si trasferisca in un'altro monastero, i suoi beni rimangano al primo monastero e che questo li possa rivendicare. Del resto ritiene inconveniente che gli egumeni ricevano un tale soggetto; poichè siffatta vita vagabonda è un segno di incostanza e di volontà malferma. L'imperatore vuole perciò che i Vescovi e gli archimandriti proibiscano tali passaggi. La Nov. 123 c. 42 ripete più o meno quanto aveva detto la Nov. 5 c. 7 [3]. Sembra però che il passaggio fatto contro il divieto non sia stato considerato invalido, ma soltanto illecito [4].

La legge stabilita dal Concilio di Calcedonia rimase in vigore nei tempi seguenti. È vero che il concilio del Trullo (691) non parla del passaggio di monaci da un monastero all'altro, ma biasima

(1) Can. 4, ed. J. B. Pitra, *Iuris eccl. Graec. Hist. et Mon.*, t. I, 524.

(2) Vedi per la storia del can. 4 la bella indagine del P. L. Ueding, *Die Kanones von Chalkedon in ihrer Bedeutung für Mönchtum und Klerus, Chalkedon* t. II, pp. 605 ssg.

(3) Queste prescrizioni furono pure accettate dal Nomocanone di XIV tit., tit. XI, cap. 4, Rhalli-Potli t. I, p. 257.

(4) Petrakakos, Τὸ μοναχικὸν Πολίτευμα, p. 100, nota 63 parla delle controversie che sono sorte intorno a questo argomento in Grecia nel secolo scorso.

soltanto, nel can. 46, le irregolari e frequenti uscite dal monastero che cerca di restringere. Il concilio II° di Nicea (787) invece proibisce chiaramente che il monaco o la monaca abbandonino il loro convento per entrare in un'altro. Tali monaci o monache devono venir ricevuti come ospiti, ma non conviene ammetterli come monaci senza il consenso del loro proprio egumeno. Secondo i commentatori posteriori il canone non vuole che essi siano respinti per non costringerli a rivolgersi a dei laici e a vivere con essi: siano perciò ricevuti per un tempo non troppo lungo (1). Più severo è il can. 4 del concilio primo-secondo (859/861). I Padri accennano alla persecuzione iconoclasta che aveva costretto molti monaci ad abbandonare i loro monasteri. Ma dopo la restaurazione dell'ortodossia niente impedisce il loro ritorno. Se si dovesse credere agli autori del canone, non pochi monaci sarebbero spinti da incostanza e spirito di divagazione a girare per i monasteri. Ma non si deve dimenticare che la maggior parte dei monaci di quel tempo erano partigiani del deposto patriarca Ignazio ed avevano abbandonato i loro monasteri per sfuggire alle vessazioni degli aderenti a Fozio. In ogni modo il concilio stabilì che il monaco fuggito dal proprio monastero e entrato in un'altro oppure andato presso i secolari sia scomunicato, insieme a coloro che lo avessero ricevuto, finchè ritorni nel monastero cui era ascritto (2). Non ogni passaggio però viene interdetto. Se il vescovo vuol trasferire qualche monaco di cui ha conosciuto la pietà e la virtù, in un'altro monastero o in qualche casa di secolari per il bene spirituale dei loro residenti, oppure per costituirlo Superiore, non meritano rimprovero, nè coloro che lo ricevono nè lo stesso monaco.

I canonisti posteriori stanno pure loro per l'osservanza di questi canoni (3). Molto istruttiva è una sentenza del sec. XIII la quale mostra che anche nei tribunali ecclesiastici il divieto era sempre considerato come vigente. Il Metropolita di Naupacto Giovanni

(1) Can. 21, RHALLI-POTLI, t. II, p. 641. Vedi il commentario di Balsamone.

(2) RHALLI-POTLI t. II, pp. 658 sgg. Cf. pure sull'argomento W. NISSEN, *Die Regelung des Klosterwesens im Rhomäerreiche bis zum Ende des 9. Jahrhunderts*, Hamburg 1897, p. 22 sg.

(3) Vedi BALSAMONE, *Responsa ad Marcum*, Qu. 23, RHALLI-POTLI t. IV, p. 465, BLASTARES, *Syntagma alph.*, litt. M, c. 15, RHALLI-POTLI, t. VI, p. 381 sgg. Konstantinos HARMENOPOULOS, *Epitome canonum*, sectio IV, tit. 2, PG., t. 150, col. 121, 124.

Apokaukos col suo sinodo si rifiutarono di riconoscere un certo Teodosio come monaco del monastero di San Giovanni Battista perchè era prima entrato in un'altro monastero e il suo passaggio fu considerato irregolare. La sentenza diceva che, fosse pure il detto monaco molto utile al monastero ed avesse egli dimorato per molti anni in esso, si dovevano tuttavia osservare i sacri canoni secondo i quali un tale monaco doveva essere rimandato nel suo primo monastero (1).

Rimane da chiarire qualche punto secondario. Abbiamo visto che il divieto di passare in un'altro monastero non è assoluto; cessa se l'autorità legittima ha dato il permesso necessario. Qui esiste una divergenza importante fra le fonti. Non soltanto i testi di diritto civile (Basilici, Epanagoge) (2), ma anche il can. 21 del II° concilio di Nicea richiedono il consenso dei due egumeni, quello *a quo* e quello *ad quem* (3), mentre altri testi, specialmente il can. 4 del concilio primo-secondo esigono il consenso del Vescovo. Tale è anche il parere di Balsamone. Nei suoi responsi alle questioni di Marco patriarca di Alessandria, riconosce al Vescovo il diritto di trasferire un monaco per giuste ragioni, ma soltanto se si tratta di un monaco della sua diocesi. Se fosse un'altra diocesi occorrerebbe che il monaco presentasse le dimissoriali (ἀπολυτικὴ γραφή) del proprio Vescovo (4). Balsamone non approva invece ciò che gli egumeni facevano al suo tempo, vale a dire che essi stessi concedevano le dimissoriali al monaco tonso da essi, per andare in un'altro monastero. Tali monaci avrebbero bisogno piuttosto di una lettera dimissoriale del proprio Vescovo, visto che i monaci dipendono — secondo il suo parere — più dal Vescovo che dall'egumeno. Il canonista bizantino non vuole estendere le restrizioni da sè fatte al Patriarca di Costantinopoli il quale avrebbe, secondo lui, il

(1) *Byzantis*, t. I (1909) p. 13.

(2) *Basilici* IV, 1, 13; *Epanagoge*, IX, 11, ed. ZEPOS II, 255. Uno scolio aggiunto a quest'ultimo testo implica che il giusto passaggio si fa col consenso dell'egumeno che concede e di quello che riceve. Nell'*Epanagoge aucta* questo scolio è passato nel testo, tit. VII, 8, ZEPOS VI, 20.

(3) Il concilio menziona esplicitamente soltanto l'egumeno *a quo*; ma va da sè che il monaco non potrà entrare in un'altro monastero senza il consenso dell'egumeno *ad quem*, ossia l'egumeno del monastero dove vuol entrare.

(4) *Quaestio* 23, RHALLI-POTLI IV, 465.

potere di ricevere i monaci e i chierici anche se non gli fossero soggetti (1).

Finora abbiamo visto la regola: il monaco per passare da un monastero all'altro doveva sempre ricorrere all'egumeno o al vescovo, nè poteva mai farlo di propria iniziativa. Tale rigore doveva però talvolta urtare nelle necessità del caso. Non vi è stata mai una dichiarazione solenne che si sia occupata della questione; ma esistono due responsi patriarcali in materia. Il primo va sotto il nome del Patriarca Niceforo Confessore (806-815). Nel can. 51 vengono enumerate tre ragioni che costringono il monaco a uscire dal monastero: 1) se l'egumeno si è fatto eretico; 2) se si permette alle donne di entrare nel monastero; 3) se i ragazzi imparano le arti insieme con i monaci (2).

Un'altro caso fu presentato al Patriarca Nicola III (1084-1111) (3): « se un monaco, ricevuta la tonsura dovunque sia, soffre danno spirituale nel monastero e vuol andarsene, ma l'egumeno lo vieta, che cosa deve fare? non tener conto del danno o del divieto? » La risposta fu che il monaco doveva indicare all'egumeno ciò che gli recava danno e se si trattava manifestamente di un danno, andarsene senza curarsi del divieto. Balsamone commentando questo canone nota che il monaco, pur andandosene lecitamente non è libero dalla scomunica; egli deve perciò indirizzarsi al vescovo del luogo il quale lo scioglierà dal vincolo, alla

(1) Rhalli-Potli III, 503 sg.; commentario di Balsamone all'80mo can. di Cartagene.

(2) Abbiamo seguito il testo dato dal Card. Pitra, *Iuris eccles. Graecorum...*, t. II, p. 332, c. 51. Il testo prosegue però immediatamente: Hoc enim absurdum est, quae in monasterio praeclare aguntur evulgari, sicut evangelium dicit: « Nolite tuba canere ante vos, quum bene facitis ». Cf. Matth. VI, 2. Un po' differente è il testo pubblicato per la prima volta da Ennemond Bonnefoi nel suo *Ius Orientale*, lib. II, 105, e fra altri riprodotto da Rhalli-Potli, IV, p. 428, can. 17. Nel c. 30 si legge con una qualche differenza dal testo da noi citato: « se si fa scuola per ragazzi secolari nel cenobio ». Non vi si trova l'aggiunta data dal Pitra. Secondo il P. Grumel che per primo ha cercato di fare un po' di luce sul groviglio della storia di questi canoni, sembra che il testo di Rhalli-Potli sia più recente di quello di Pitra. L'aggiunta che si trova da Pitra sembra in ogni caso posteriore al canone stesso. Cf. *Les Regestes des Actes du patriarchat de Constantinople*, fasc. II, num. 405 sg.

(3) *Resp.* 6, Rhalli-Potli, IV, 442; Grumel, *Regestes.*, fasc. III, n. 982, 9.

presenza dell'egumeno o, se questi non compare, nella sua assenza (1).

Abbiamo visto finora quanto sia stato stabilito dai ss. canoni riguardo alla questione del trapasso da un monastero all'altro. Si sa però che c'è una differenza fra la norma e la sua osservanza. Vi sono altre fonti utili che ci spiegano quale fosse infatti la disciplina vigente nella Chiesa bizantina. Fra esse sono di particolare importanza quelle che si riferiscono all'atteggiamento preso nella nostra questione dal grande monaco e riformatore San Teodoro Studita.

La « Vita » di San Teodoro ci racconta che col crescere della sua fama, ogni giorno si presentavano da lui molti che volevano essere ricevuti nel suo monastero; in parte erano laici, in parte monaci (2). Egli riceveva tutti con bontà.

Queste brevi parole potrebbero farci pensare che San Teodoro fosse pronto ad ammettere nel suo monastero anche i monaci senza tante formalità. Dalle sue lettere invece risulta chiaro con quante cautele egli procedeva. Insiste nel primo luogo sul ritorno dei suoi monaci che nell'imperversare della persecuzione avevano cercato rifugio in un'altro monastero. Con tenerezza paterna, ma anche con forza domanda il loro ritorno (3). A certi monaci che non vogliono ubbidire non esita di minacciare la scomunica (4). In un'altra lettera rimprovera all'egumeno Ignazio di non aver rimandato un monaco Studita fuggiasco, appena aveva saputo della sua condizione. Gli ricorda ciò che prescrive San Basilio, vale a dire che non sia ricevuto da nessuna comunità colui che ha lasciato il proprio monastero (5). Come potrebbero durare i cenobi se ciò non fosse osservato da tutti? (6). Teodoro non esclude però in maniera assoluta che un fratello possa venir accolto in un'altro monastero. Se un monaco fosse stato colpevole di tali delitti da meritarsi l'espulsione dalla comunità dei fratelli, Teodoro non crede contrario alla giustizia e all'equità che venga ammesso in un'altro monastero, purchè si trovi là un medico esperto che possa sanarlo. Teodoro non dice se ciò debba farsi o meno dopo intesa dei due

(1) Ibid.

(2) PG., t. 99, c. 145 C.

(3) *Epist.* 8 Symeoni praeposito, PG. t. 99, c. 933; *Epist.* 9, Gelasio discipulo, ib. c. 937.

(4) *Epist.* 20, Pinuphio et Mari filiis, ibid. 969.

(5) *Reg. fusius tract.* 36, PG. t. 31, c. 1009 A.

(6) *Epist.* 14, Ignatio praeposito, PG. t. 99, c. 956.

egumeni. Ripete invece alla fine della lettera che coloro che hanno abbandonato la propria comunità per lievi ragioni, non possono venir ammessi in un'altra ([1]).

Con quanta sensibilità l'esperto conoscitore delle anime abbia trattato tali questioni appare specialmente dalla lettera indirizzata da lui alla Superiora Eufrosine. Teodoro non approva l'intento della sua corrispondente di mandar via una delle Suore. Tale soluzione va ammessa soltanto se si tratta del caso dell'*economia* usata dai SS. Padri, cioè se la monaca già perfetta e matura dovesse venir istallata altrove come Superiora, oppure se, di ingegno e di contegno difficile, dopo molti e lunghi sforzi essa si fosse decisa di trasferirsi in un'altra comunità, dove potrebbe esser utile, a modo degli alberi che vengono trapiantati da un luogo all'altro. Così si aiutano reciprocamente la Superiora che congeda e quella che riceve secondo l'apostolico precetto: « Portate gli uni i pesi degli altri, e così adempirete la legge di Cristo » (Gal. VI, 2) ([2]).

Abbiamo visto dalla maniera di procedere di San Teodoro Studita come siano vivi i principi che regolano il passaggio dei monaci da un monastero all'altro. Tale passaggio di per sè non è ammesso, ma vi possono essere delle ragioni gravi per accordarlo sia per salvare un monaco che altrimenti sarebbe esposto al pericolo di perdersi, sia per il profitto di certe anime o anche del monastero. Il caso di monaci in cerca di un nuovo rifugio spirituale non doveva essere raro. Se si considera quanto vien detto nella « Vita » di San Teodoro e l'atteggiamento che egli prende nelle sue lettere, si potrebbe venire alla conclusione che cioè egli ammette più facilmente il transito se la meta è il suo proprio monastero, meno facilmente se si tratta di un'altro. Tale diversità di atteggiamento poteva forse venir giustificata in qualche maniera dal fatto che presumibilmente coloro che entravano nel fervente monastero di Studios sarebbero stati a loro volta riempiti di nuovo fervore. La medesima cosa non poteva dirsi di molti altri monasteri. In ogni caso non dovevano mancare dei monaci in cerca di un nuovo rifugio spirituale. Ciò viene confermato dai *tipici* monastici, ai quali ci rivolgiamo adesso.

Non tutti i tipici, nel descrivere le qualità richieste nei candidati alla vita monastica, si pongono la questione del come regolarsi

([1]) *Epist.* 164, Archimandritae Gotthiae, ib. c. 1521.
([2]) *Epist.* 196, Euphrosinae, *Epist.* 196, c. 1593.

con coloro che hanno già ricevuto la tonsura monastica in un'altro monastero. Nè fra coloro che ne parlano l'atteggiamento è dappertutto lo stesso. Michele Attaleiate dichiara nella sua *diataxis* (1077) che non vuole che si ricevano fra i monaci del suo monastero dei *xenokouritai* (monaci che altrove hanno ricevuto la tonsura monacale), eccetto i due che egli stesso ha scelto e che stanno alla base della sua fondazione (¹).

Più esplicitamente contrario ai monaci che sono in giro per trovare un nuovo monastero, è il fondatore del monastero di S. Giovanni Battista τοῦ Φοβεροῦ (sec. XI-XII). Egli esorta i suoi monaci a non ricevere nel monastero dei monaci che vengono da lontano e sono sconosciuti e a osservare anche in questo riguardo la tradizione dei sacri canoni. Altrimenti ne seguirebbe grave sciagura e non piccolo danno (²).

Più numerosi sono i monasteri pronti a ricevere anche i candidati che hanno già avuto la tonsura altrove. La questione del trapasso da un monastero all'altro aveva un'importanza speciale per i monaci del monte Athos. Da una parte i monasteri della Sacra Montagna erano esenti dall'ingerenza dei Vescovi e perfino del Patriarca. D'altra parte dal secolo X in poi vi affluirono numerosi aspiranti a una vita religiosa intensa, non soltanto dei laici, ma anche dei monaci che avevano già scelto un monastero altrove. Si aggiunga che la vicinanza stessa dei monasteri favoriva in qualche modo il passaggio dall'uno all'altro sulla penisola dell'Athos. Non c'è da meravigliarsi perciò se la questione si pose più di una volta. S. Atanasio Athonita, fondatore della « Grande Laura » sembra non si mostrasse troppo difficile per i monaci che venivano da fuori; egli non volle tollerare che questi monaci (*xenokouroi*) fossero ingiuriati o sprezzati o ritenuti inferiori agli altri (³). Ma tale benevolenza riguardava quei monaci venuti da fuori che si erano adattati del tutto ai costumi della Grande Laura ed erano stati provati per due o tre anni. In nessuna maniera invece volle tollerare che i monaci entrati di recente nel monastero, ne potessero venir eletti egumeni, tanto meno se fossero venuti sul Monte con

(¹) Miklosich-Müller, *Acta et dipl.*, t. V, § 7, p. 313. Cf. Waldemar Nissen, *Die Diataxis des Michael Attaleiates*, Jena 1894, p. 44.

(²) Ed. A. I. Papadopoulos-Kerameus, *Noctes Petropolitanae*, Pietroburgo 1913, n. 52, p. 64.

(³) Philipp Meyer, *Die Haupturkunden für die Geschichte der Athos-Klöster*, Lipsia 1894, p. 111.

tale proposito [1]. Non doveva essere raro il caso che un monaco non trovasse nel suo egumeno l'aiuto spirituale e la direzione di cui aveva bisogno. Il tipicon dell'imperatore Giovanni Zimisce (971/972) aveva già ordinato che in tal caso, anche se il monaco avesse ricevuto l'abito monacale dall'egumeno, egli fosse affidato ad un altro egumeno, col parere e col consiglio e col permesso del antecedente padre spirituale [2]. La *Hypotyposis* composta probabilmente da Atanasio stesso, fra 965-971 [3], dichiara illecita la partenza nascosta; se un monaco non trova la quiete spirituale nella Laura, deve indicare al Superiore la causa, e se ha giuste ragioni per il cambiamento, venga affidato ad un altro egumeno spirituale o venga provveduto in altra maniera affinchè la partenza dal monastero sia fatta con preghiera e benedizione e non in maniera proibita ed esclusa dai santi Padri [4]. Il tipicon dell'imperatore Costantino Monomacho ritorna sulla stessa cosa. Richiede il consenso dell'egumeno e l'adesione della comunità perchè il monaco possa passare ad un'altro monastero [5].

Visto il comportamento di S. Teodoro concernente gli *exokouritai* non reca meraviglia il fatto che il tipicon degli Studiti dichiari apertamente che nel monastero di Studios si accettano tanto monaci quanto laici [6]. Altrettanto pronto ad aprire le porte ai monaci provenienti da altre comunità è il tipico del monastero di S. Mamas: qui la provazione dura soltanto otto giorni, dopo i quali segue una cerimonia liturgica di ammissione la quale è necessaria per ascrivere il candidato al nuovo monastero [7]. Ciò che è detto del monastero di S. Mamas vale pure del monastero τῶν Ἡλίου Βωμῶν (1162) che ha incluso nel suo tipico una grande parte di quello di S. Mamas [8].

(1) Ibid. 109.

(2) Ibid. p. 144.

(3) Questo è il parere di J. LEROY, *S. Athanase l'Athonite et la règle de S. Benoît*, Revue d'Ascétique et de Mystique, t. XXIX (1953) pp. 108-122.

(4) Ph. MEYER, *Haupturkunden*, p. 140; in un'altro luogo l'*Hypotyposis* sembra insinuare che fra gli aspiranti vengono in primo luogo coloro che sono già stati in un'altro monastero e poi « anche i laici », p. 135.

(5) Ibid., p. 140. Quel che si dice nei documenti degli egumeni, si applica senza dubbio anche ai Superiori dei kellia più importanti che erano giá divenuti piccoli monasteri. Cf. Ph. MEYER, *Haupturkunden*, p. 31.

(6) A. DMITRIEVSKIJ, *Opisanie liturg. rukopisov chran. v bibl. prav. vost.*, t. I, *Typica*, Kiev 1895, p. 233; PG. t. 99, c. 1712, n. 24.

(7) S. EUSTRATIADES, Τυπικὸν τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει μονῆς τοῦ ἁγίου μεγαλομάρτυρος Μάμαντος, Ἑλληνικά, t. I (1928), cap. 22, p. 278.

(8) DMITRIEVSKIJ, t. I, cap. 22, p. 739.

Più conservatore è Cristodulo (1091) nella sua *Hypotyposis* per il monastero di Patmo. Egli prevede che monaci provenienti altronde domandino l'ammissione nel suo monastero; l'ammette, ma vuole che si osservino le norme stabilite dai canoni, come le ha fissate S. Basilio negli « *ascetica* » (1). Anche l'imperatore Giovanni II Comneno nel tipico del monastero del Pantocrator, fondato da lui, proibisce che monaci appartenenti ad un altro monastero vengano ammessi senza il consenso del loro egumeno, essendo questo vietato dai canoni (2).

Altri tipici, come quello della Theotokos Euergitis (3) e quello del monastero del Prodromo presso Serrai (4) fanno pure menzione dei monaci che domandano di esser ricevuti, ma senza dare norme chiare.

Rispetto ai monasteri femminili valgono le stesse osservazioni che per i monaci. L'imperatrice Irene, moglie di Alessio I Comneno, statuisce nel tipico del grande monastero τῆς κεχαριτωμένης da lei fondato (1118) « che possono venir ammesse in esso anche monache già altrove tonsurate (ἐξωκουρίτιδες) che conducono una vita a Dio piacevole e vengono per ciò lodate e sono note per il loro amore verso il monastero e l'imperatrice stessa. Si deve però osservare quanto è prescritto nei ss. canoni riguardo al transito da un monastero all'altro » (5). Più brevi sono le osservazioni contenute nel tipico del monastero della SS. Madre τοῦ Μαχαιρᾶ in Cipro (1210) (6) e nel tipico del monastero τοῦ Λιβός (sec. XIII (7). Il primo permette l'ammissione, per mezzo di una cerimonia liturgica speciale dopo una prova di sei mesi; l'altro esige testimonianze sulla vita pia ed irreprensibile della candidata e la promessa di essa di osservare fedelmente la regola.

Se cerchiamo adesso di ricapitolare quanto i tipici ci hanno detto riguardo alla questione che ci interessa, dobbiamo constatare che il passaggio in un monastero diverso da quello in cui il monaco aveva ricevuto la tonsura o lo schima, era molto più frequente di quello che si poteva aspettare basandosi solamente sui canoni. Non mancano tipici che insistono sulla osservanza accurata della

(1) MIKLOSICH – MÜLLER, t. VI, p. 79.
(2) Ibid., t. I, p. 670.
(3) Ibid. p. 648.
(4) Ed. M. JUGIE, *Byzantion* XII (1937), p. 49.
(5) MIKLOSICH-MÜLLER, *Acta et dipl.*, t. V, 367.
(6) Ibid., 407.
(7) H. DELEHAYE, *Deux Typica Byzantins de l'époque des Paléologues*, Bruxelles 1921, c. XII, p. 117.

legge ecclesiastica. Ma sono in minoranza. I più non accennano neppure a tali prescrizioni, ma si contentano di definire essi stessi quanto è richiesto per l'ammissione nel monastero di un monaco che avesse ricevuto la tonsura o l'abito altrove. Si pone evidentemente la questione se l'esatta osservanza dei ss. canoni non venga supposta, come cosa naturale. Non mancano però prescrizioni dettagliate che determinano quel che si deve fare nel caso di passaggio da un monastero all'altro: viene ad es. stabilito come si deve procedere quando si tratta di monaci — oppure anche laici — sconosciuti sull'Athos stesso. Si aspetterebbe che in tale connessione si parlasse anche dei canoni; per es. che ciascuno di questi monaci mostrasse le dimissoriali del suo egumeno, come viene prescritto dalle fonti canoniche. Ma nella maggioranza dei tipici non se ne trova niente. La conclusione dunque sembra dover essere quella che infatti le prescrizioni dell'autorità non venissero strettamente applicate, almeno in non pochi monasteri. Ad esaminare la giustezza di questa affermazione può forse servire l'indagine che ora facciamo seguire.

Infatti qualche luce complementaria può essere fatta sulla questione in proposito da una fonte che finora non è stata molto utilizzata. Parlo delle « Vite dei Santi ». Mentre le prescrizioni del diritto canonico stabiliscono come le cose devono andare, le « Vite dei Santi » appartengono alla vasta letteratura che ci mostra come le cose realmente siano andate. Oggidì non occorre più difendere la legittimità dell'uso di tali fonti, dopo che l'esempio dei maestri ci ha mostrato quale prezioso servizio queste Vite possono prestare allo storico. Va da sè che esse pure sono soggette alle regole della critica storica.

Bisogna premettere che per noi tali Vite hanno importanza in quanto parlano del passaggio del santo monaco da un monastero ad un'altro. Monastero significa qui sia il cenobio che la laura, poichè sono queste le due forme di vita monastica nelle quali il monaco deve ubbidire a un vero Superiore e perciò dipende da lui anche dove si tratta della partenza dal monastero (1). Le « Vite

(1) Coll'andare del tempo varie nuove forme di vita monastica sono sorte, per es. gli schiti. le kalibi, i kathismata oltre i kellía già anteriori. Al nostro scopo basta la divisione data nel testo. Cf. sulla questione Plac. De Meester, p. 30 sg., p. 299 sgg., Petrakakos, Τὸ μοναχικὸν πολίτευμα... p. 130 ss.

dei Santi » ci informano che, oltre alle ragioni indicate più sopra e riconosciute dallo stesso diritto canonico, esistevano altre che giustificavano nella pratica la partenza del monaco dal suo monastero. Per maggior chiarezza abbiamo diviso i sunti delle « Vite » in tre gruppi. Non abbiamo considerato le vicende belliche, le invasioni e distruzioni poichè queste non fanno nessuna difficoltà. È evidente che in un tale caso di necessità il monaco era interamente libero di mettersi in salvo.

A) Nel primo gruppo delle « Vite » viene raccontato come il monaco sfuggiva alla fama di santità e alla venerazione dei fedeli che in schiere si rendevano da lui con le preghiere; vedendo che non poteva più darsi alla quieta unione con Dio si sottraeva di nascosto (e perciò senza domandare il permesso del Superiore) alle importune manifestazioni.

I – *Giorgio Chozibita* (morto ca. 625). Il Santo ancora imberbe volle entrare nella laura di Calemone, poichè il suo fratello maggiore vi occupava una cella. Ma questi, vista la tenera età dell'aspirante, lo condusse al cenobio della Theotokos, chiamato Choziba. Qui l'egumeno dopo breve tempo gli fece tagliare i capelli e lo rivestì dello schima monastico. Avvenne che il monaco anziano cui era affidato, diede uno schiaffo al giovane innocente. Subito la sua mano inaridì, ma allorchè ambedue insieme domandarono da Dio la sanazione, guarì. Essendosi diffusa rapidamente la fama di questo miracolo, il giovane uscì di nascosto dal monastero e si rese dal fratello nella laura di Calemone. Qui visse per molti anni. Quando poi, morto l'egumeno della laura sorsero contrasti fra i monaci, dietro ammonimento di Dio, ritornò nel monastero di Choziba (1).

II – *Antonio*, autore della « Vita » di S. Giorgio Chozibita (sec. VII). Con un compagno entrò nel monastero di Choziba e vi ricevettero ambedue la tonsura monastica. Ma il compagno, all'insaputa dell'egumeno passò nel monastero di Raithu. Antonio aveva l'intenzione di seguirlo, ma l'egumeno e specialmente S. Giorgio Chozibita lo dissuasero dal suo progetto; costui lo ammonì che il monaco deve morire nel monastero dove egli ha iniziato la vita monastica (2).

(1) *Vita S. Georgii Chozebitae*, *Analecta Bollandiana*, t. VII (1888), 95-144.

(2) Ibid., p. 130 sgg.

III – *Hilarion* (morto 882). Nato nella Iberia (Georgia), si fece monaco e raccolse intorno a sè altri monaci. Ma infastidito dalle folle che volevano vederlo e mosso dal desiderio di visitare i luoghi sacri nominò un'altro cenobiarca in luogo suo e si trasferì nella Palestina, dove visse 7 anni. Ammonito da una visione celeste ritornò nella sua patria e vi fondò un monastero di donne e un altro di uomini. Ma essendosi diffusa la fama dei miracoli da lui compiuti, nominò un preposto per i suoi monasteri e fuggì sul monte Olimpo (nella Bithynia). La venerazione dei fedeli però non gli permise neppure qui di vivere quietamente; così andò a Costantinopoli per venerare le reliquie della salutifera Croce. Poi passò a Roma, dove rimase due anni. Obbedendo ad un'ordine divino prese la nave per Costantinopoli; ma a Salonicco il prefetto della città lo ritenne a causa di un miracolo da lui compiuto ed egli vi morì dopo qualche tempo (1).

IV – *S. Biagio* di Amorio (morto ca. 900). Nato nelle vicinanze di Amorio, fu ordinato suddiacono dal Vescovo di Pessinunte che lo condusse con sè a Costantinopoli, dove fu ordinato diacono dal Patriarca Ignazio. Bramando di vedere la vecchia Roma, seguì un monaco indegno che lo vendette ai Bulgari come schiavo. Liberato dalla divina Provvidenza, riuscì a ottenere l'appagamento del suo desiderio grazie ad un Vescovo che lo condusse seco come compagno. A Roma prese l'abito monastico nel monastero di San Cesario; qui visse per 18 anni e fu ordinato sacerdote. Per sfuggire alla fama di santità finse di andare con tre discepoli a Pozzuoli; ma di là tornò a Costantinopoli e rimase 4 anni nel monastero di Studios: poi andò col consenso di Anatolio egumeno sul Monte Athos dove fondò un monastero. Dopo 12 anni ritornò a Costantinopoli per ottenere la dichiarazione della libertà del monastero di fronte a coloro che pretendevano per sè il governo di tutta la Santa Montagna. Egli venne ricevuto molto amichevolmente dagli Studiti e spirò dopo aver ricevuto le crisobulle che desiderava (2).

V – *Basilio il giovane* (morto 944). Era il fratello maggiore di Paolo il giovane. Lasciando la sua giovane sposa, egli si trasferì sul Monte Olimpo, dove ricevette la tonsura monacale e lo schima nella laura di Sant'Elia. Disturbato dai numerosi parenti ed amici che vennero a visitarlo partì dall'Olimpo e si stabilì accanto al

(1) *Anal. Boll.*, t. XXXII (1913), 243-269.
(2) AA. SS. Nov. IV, 656-678; cf. p. 138, n. 2.

Monte Latros. Più tardi ritornò in un primo tempo al monte Brachianos e poi allo stesso Monte Olimpo. Qui fu costituito egumeno nella laura di Sant'Elia (1).

VI – *Luca il giovane* (896-953). Con l'aiuto di due monaci Luca fuggì dalla casa paterna e fu affidato ad un egumeno che dopo breve tempo gli dette la tonsura e il piccolo schima (2). Ma essendo apparsa la madre inconsolabile all'egumeno tre volte nel sogno, costui lo rimandò a casa. Dopo 4 mesi però si presentò di nuovo con la benedizione della madre e si stabilì sul monte di Joannitza. Qui vi rimase per 7 anni, quando una incursione dei Bulgari lo costrinse a fuggire. Ritornato rimase altri 12 anni sul posto; ma l'importunità dei visitatori gli fece desiderare un luogo più quieto. Un monaco Teofilatto da lui consultato gli consiglia la fuga. Egli va dunque a Calebium che lascia per paura delle invasioni dei Saraceni. Tre anni passa poi in una piccola isola, 7 anni finalmente nel luogo dove era nato (3).

VII – *Atanasio*, fondatore della Grande Laura sul Monte Athos (m. ca 1004). Atanasio, in tenera età privato da ambedue i genitori, mostrò presto le sue grandi qualità, specialmente nell'insegnamento. Avendo conosciuto Michele Maleinos, lo seguì sul monte Kyminas dove fu ricevuto nella di lui laura senza dover passare per il consueto tempo di prova. Dopo 4 anni di vita cenobitica scelse la vita eremitica in un luogo distante un miglio dal monastero. Ma quando sentì che Michele parlava di lui come futuro successore, fuggì e si recò sul monte Athos. Dopo qualche tempo però fu riconosciuto e dovette seguire l'invito di Niceforo Foca di rendersi a Creta, allora conquistata. Il generale vittorioso lo incaricò di costruire una grande chiesa e un monastero nel quale egli stesso promise di entrare. Atanasio prese allora il grande schima. La notizia però che Niceforo si era accinto la corona, lo determinò alla fuga, indispettito e addolorato perchè lui aveva mancato alla sua parola. In seguito ritornò all'Athos quando sentì in quale sconforto e scompiglio aveva lasciato i suoi monaci. Si riconciliò

(1) Cf. *Vita S. Pauli iunioris*, ed. H. DELEHAYE in Th. WIEGAND, *Milet*, Berlino 1913, pp. 105-107.

(2) Si deve tener presente che schima veniva nominato anche il vestito religioso che i novizi non raramente ricevevano. Cf. però quanto scrive Pl. DE MEESTER, *De Monachico Statu*, p. 355, 360-1.

(3) § P. G., t. 111, col. 442-480; Chrysostomos PAPADOPOULOS, Ὁ ὅσιος Λουκᾶς «ὁ Νέος», Atene 1935.

coll'imperatore e condusse a buona fine la costruzione e l'organizzazione del monastero ([1]).

VIII – *Nilo il giovane* (m. 1005). San Nilo nacque a Rossano (Calabria). Dall'unione con una giovane di bassa condizione ebbe una bambina. Ma scosso dalla paura di una prematura morte si recò in un monastero. Il governatore del luogo però proibì con gravi minacce che venisse ammesso fra i monaci. Perciò egli passò al monastero di San Nazario, sito fuori del territorio di quel governatore, vi ricevette lo schima e vi rimase 40 giorni. Poi, respingendo la proposta dell'egumeno di preporlo ad un'altro suo monastero, ritornò al monastero donde era venuto. Col permesso dei Superiori cominciò a menar vita solitaria. Altri monaci lo seguirono; ma egli non accettò la loro proposta di prendere la carica di egumeno, per la quale invece nominò un altro. Dinanzi alla minaccia di una invasione dei Saraceni si recò da Aligerno, abbate di Monte Cassino, che gli donò il monastero di Vallelucio. Essendosi però intiepiditi i fratelli e vivendo essi troppo agiatamente, Nilo, dopo 15 anni, essendo già morto Aligerno e istallato un'altro abbate a Montecassino che favoreggiava questo rilassamento, scelse un luogo deserto nell'agro di Gaeta dove si trasferì con i fratelli che gli erano rimasti fedeli. Tuttavia non potè impedire che la venerazione in cui era tenuto da tutti non si manifestasse e perciò decise di andare a Roma. Qui morì dopo aver scelto il luogo di un nuovo monastero nell'agro Tuscolano (Grottaferrata) ([2]).

IX – *Melezio Galesiotes* (sec. XIII). Era nato sulle sponde del Mar Nero. Una visione divina gli ordinò di uscire dal suo paese e dopo lunghi viaggi arrivò sul monte Sinai dove si fece monaco. Ma per non perdere il premio delle sue opere a causa della lode degli uomini, sfuggì nascostamente e si recò in un primo tempo a Gerusalemme, poi ad Alessandria in Egitto e nella Siria. Si fermò per qualche tempo sul monte Latros, più tardi sul monte Galesio; qui entrò in un monastero dove ricevette il grande schima.

Una visione di Cristo gli ordinò di recarsi a Costantinopoli per predicare. Il vegliardo a cui si era affidato, non volle perderlo, ma ammonito dal Signore dette il permesso. Anche dalla città imperiale però fuggì e si stabilì sul monte Ausenzio per sottrarsi

([1]) L. Petit, *Vie de saint Athanase l'Athonite*, *Anal. Boll.*, t. XXV (1906), 5-89.

([2]) *Vita S. Nili iunioris*, PG., t. 120, cc. 15-165.

alla venerazione dei fedeli. Quando Michele VIII volle ristabilire l'unione con la Chiesa latina, M. venne a Costantinopoli per resistere all'imperatore; ma per questa opposizione fu esiliato, incarcerato e maltrattato. Egli sopravvisse ancora alla fine della politica unionista sotto Andronico II (1).

B) Nelle Vite or ora considerate il motivo per il cambiamento di monastero era per lo più la fuga dall'ammirazione degli uomini. Troviamo un'altro motivo nel desiderio di una vita più austera e di una più incisiva mortificazione. Tale brama induceva il monaco non raramente a lasciare il proprio monastero che gli sembrava non abbastanza austero per cercare altrove un monastero più fervido. Più spesso ancora lo conduceva alla vita anacoretica ed eremitica; nè doveva essere raro il caso in cui non si aveva il permesso del Superiore, come sarebbe stato normale. Si poteva difatti prevedere molte volte che tale permesso non sarebbe stato dato.

X – *Evaristo* (819-897). Leggendo in un viaggio un sermone di Sant'Efremo, il giovane Evaristo si sente spinto a presentarsi in un monastero vicino (in Tracia). I monaci lo inviano al monastero di Studios a Costantinopoli, dove l'egumeno Naucrazio lo riveste presto dello schima monastico. Ma il desiderio di seguire un'ordinamento di vita più duro, spinge Evaristo a uscire nascostamente con un compagno dal monastero e a stabilirsi in una isoletta della Propontide. Ma Naucrazio li richiama e per spirito di ubbidienza ritornano. Quando Nicolao, successore di Naucrazio abbandonò il monastero di Studios per ragione delle lotte sorte fra gli aderenti di Ignazio e quelli di Fozio, e si recò nel monastero di Cocorobio, Evaristo fu il suo fedele compagno. Egli rimase qualche tempo nell'eremo. Ma quando Nicolao ritornò nel monastero principale, Evaristo venne nominato in sua vece egumeno del monastero di Cocorobio (2).

XI – *Eutimio, il giovane* (823/4-898). Nativo della Galazia, Eutimio all'età di 18 anni, lasciò la madre, le sorelle, la giovane sposa e la sua bambina e si recò da Joannikios, il celebre anacoreta sul monte Ȯlimpo. Costui, al suo arrivo, per provarlo gli fece mettere delle catene pesanti, quale omicida; ma quando vide la sua

(1) Νέον ἐκλόγιον, Costantinopoli 1863, pp. 280-289. C. Dukakis, Μέγας συναξαριστής, Ian. 381-395, Atene.

(2) Charles van de Vorst, *La vie de saint Evariste higoumène à Constantinople*, *Anal. Boll.*, t. XLI (1923), 288-325.

pazienza e mitezza, spiegò ai suoi fratelli quanto grandi cose gli erano state rivelate in una visione intorno a questo futuro luminare del monachismo. Allora Eutimio per sottrarsi alla gloria umana, fuggì presso Giovanni, egumeno del monastero di Antidio, il quale gli fece tagliare i capelli e gli diede lo schima monastico. Dopo parecchio tempo Giovanni inviò Eutimio da Nicolao, egumeno del monastero *tôn Pissadinôn*, dove si esercitò in ogni genere di virtù. Quando Nicolao contrario al nuovo patriarca Fozio lasciò il monastero, Eutimio decise di trasferirsi sul monte Athos, dopo aver ricevuto il grande schima da un asceta di nome Teodoro. Negli anni seguenti visse per lo più sull'Athos; qualche tempo pure, come stilita, su una colonna. Poi si stabilì con qualche discepolo sull'isola di Neôn, dopo aver ricevuto l'ordine sacerdotale (il diaconato lo aveva già ricevuto qualche anno prima). Ma fatto prigioniero dai Saraceni e liberato fondò nell'anno 870 il monastero di Peristerae presso Salonicco che resse per 14 anni. Avendo visto, dopo 42 anni i suoi discendenti e parenti scelse come egumeno del monastero di uomini il suo nipote, e come egumene del monastero delle donne la di lui sorella. Egli stesso si ritirò sul monte Athos per 4 anni, poi sull'isola Hiera per altri 10 anni, dove morì nel 898 (1).

XII – *Michele Maleino* (894-961). Nato di nobile famiglia, Michele fu nominato *spatarocandidato* all'età di 15 anni. Ma nel 912 si ritirò sul monte Kyminas da Giovanni Elatite il quale gli diede dopo soli 4 giorni lo schima, per prevenire l'opposizione del padre che non voleva sapere del passo. Nonostante ciò il padre lo levò dal suo ritiro, ma dopo poco tempo egli vi ritornò. Nel 915 prese il grande schima. Quando suo padre morì, sua madre si fece religiosa ed egli cedette i suoi beni immobili al fratello Costantino. Nel 918 si ritirò su una roccia vicina al monastero. Per fuggire i visitatori penetrò più profondamente nella solitudine con un compagno di nome Agapio. Nel 921 si recò a Xerolimni, non lontano da Prusa, dove visse in una capanna e raccolse fra breve tempo più di 50 discepoli intorno a sè. Siccome però il luogo non era molto adatto per far vivere una comunità alquanto numerosa, lasciò il monastero ad Agapio e cercò con alcuni compagni un'altro sito. Riviene sul monte Kyminas, dove fonda una grande laura (925).

(1) L. Petit, *Vie et office de saint Euthyme le jeune*, *Revue de l'Orient chrétien*, t. VIII (1903), pp. 155-205, 528-536.

Circa l'anno 930 ricevette l'ordine sacerdotale e nel 961 ivi morì (1).

XIII – *Paolo il giovane* (morto 956), del monte Latros (Latmos). Di età ancora immatura Paolo fu consegnato dal fratello Basilio alle cure dell'egumeno Pietro del monastero di Caryae. Qui viene esercitato nella pratica delle virtù e nelle scienze sacre. Più tardi domandò di poter passare all'eremo, ma l'egumeno glielo negò per ragione della sua giovinezza e della sua inesperienza. Dopo la morte dell'egumeno Paolo ascese con un suo compagno Demetrio la montagna, e vi perseverò, mentre Demetrio entrò nel monastero *tôn Kellibarôn*. Il nuovo egumeno però lo richiamò nel monastero di Caryae, minacciando severe pene in caso di inubbidienza. Paolo si sottomise e ritornò nel convento. Avendo poi ottenuto il permesso risalì sul monte, dove si formò una laura intorno alla sua cella. Desiderando una vita più quieta fuggì nell'isola di Samos. Ma pregato dai fratelli ritornò nella laura e diede a tutti l'esempio di una vita santa e glorificata da miracoli (2).

XIV – *Costantino* (sec. X). Ancor di fede ebrea Costantino esperimentò l'efficacia del segno della croce. Ricevuto il battesimo entrò in un monastero. Desideroso però della vita eremitica riconobbe da certi segni e da una voce celeste che doveva ritirarsi su una montagna. L'egumeno al principio non acconsentì, ma dopo gli fu permesso di andare sul monte Olimpo. Nel frattempo un'altro egumeno era stato preposto al monastero il quale gli impose il ritorno e lo fece mettere ai ceppi quale fuggitivo. Ma avendo poi saputo di aver sbagliato l'egumeno gli domandò perdono. Dopo aver vissuto parecchio tempo nel monastero passò nell'isola di Cipro dietro l'ordine che gli aveva dato in una visione S. Spiridone (3).

XV – *Lazzaro* (968-1054). La più grande gloria del monte Galesio è S. Lazzaro. Nato nell'Asia Minore nelle vicinanze di Magnesia fu educato in un monastero. Egli bramava visitare i luoghi sacri della Palestina e quindi tentò a varie riprese di fuggire dal monastero, ma fu ricondotto dopo breve tempo. La terza

(1) L. Petit, *Vie et office de saint Michel Maléinos*, ibid., t. VII (1902) 549-568.

(2) H. Delehaye, *Vita S. Pauli iunioris*, in Th. Wiegand, *Milet*, Berlino 1913, pp. 105-136.

(3) AA. SS., Nov. IV, 627-656.

volta però ottenne lo schima dall'egumeno di un piccolo monastero situato presso Attalia. Qui condusse una vita mirabile in una spelonca; dopo 7 anni intraprese il viaggio a Gerusalemme. Ricevuto nel cenobio di San Saba, dopo 6 anni andò nel deserto, spinto dal desiderio della vita solitaria. L'egumeno, opposto al suo progetto, lo cacciò dal monastero. Perciò si indirizzò al monastero di Sant'Eutimio, ma dovette lasciarlo dopo breve tempo perchè il contatto con gli Arabi vicini gli risultava nocivo. Venne ammesso di nuovo nel monastero di S. Saba e ricevette l'ordinazione sacerdotale. Al principio non badò alla voce che gli ordinò di tornare in patria, ma una incursione dei Saraceni lo costrinse a lasciare la Palestina. Nei dintorni di Efeso prese a vivere da stilita su varie colonne e fondò alcuni monasteri, attirando grande folla di visitatori (1).

XVI – *Gregorio Sinaita* (morto 1310). Nato nell'Asia da famiglia distinta e ricca, venne fatto prigioniero dai Turchi che allora percorrevano l'Asia Minore, ma fu riscattato dai cristiani di Laodicea. Gregorio andò allora a Cipro dove ricevette lo schima da un monaco anacoreta, e di là al monte Sinai. Ricevuta la tonsura monacale condusse nel monastero una vita di preghiera e di mortificazione. Essendo però riuscito il diavolo ad eccitare la gelosia di altri monaci, Gregorio e un compagno lasciarono il Sinai per andare a venerare i luoghi santi a Gerusalemme. Durante un breve soggiorno nell'isola di Creta venivano istruiti da un monaco Arsenio sulla vera preghiera interiore e la « hesychia ». Dopo qualche tempo Gregorio andò all'Athos dove si fece iniziatore della preghiera mentale. Numerosi discepoli si raccolsero intorno a lui. Dopo una incursione dei Turchi fuggì e si recò a Costantinopoli, dove l'imperatore Andronico II cercò invano di ritenerlo, e si fermò alquanto nell'eremo a Sozopoli. Ritornato all'Athos viene ricevuto dai monaci della grande Laura; ma l'instancabile viaggiatore riprende il suo cammino: visita lo zar dei bulgari per raccomandargli i monaci dell'Athos e la laura da lui fondata sul monte Katakryomenos, dove sorsero in seguito tre altre laure. Non si conoscono le circostanze della sua morte (2).

(1) AA. SS. Nov. III, pp. 508 sgg.

(2) I. Pomjalovskij, *Zitie... Grigorija Sinaita*, Pietroburgo 1894; J. Bois, *Grégoire le Sinaite et l'hésychasme à l'Athos au XIVe siècle*, Echos d'Orient t. 5 (1901/1902) 65-73.

C) Nelle «Vite dei Santi» troviamo una terza specie di monaci di virtù eminenti che lasciano il monastero nel quale erano entrati, per cercare altrove una nuova dimora. Essi sono spinti da una visione celeste o da un'ordine ricevuto da Dio. Non rare volte hanno una missione speciale da compiere. A questo gruppo possiamo assegnare le seguenti Vite.

XVII – *Gregorio Decapolita* (780/790-842). Nato a Irenopoli (Isauria) sfuggì nei monti quando stava per fare lo sposalizio e presto entrò in un monastero. Ma quando vide che l'egumeno e i fratelli aderivano all'eresia degli iconoclasti si recò dal fratello del padre il quale a sua volta era egumeno di uno dei monasteri della Decapoli isaurica. Qui visse per 14 anni, allorchè scelse una spelonca per darsi alla vita solitaria. Ma da una visione celeste fu ammonito di lasciare la sua patria. Allora intraprese un gran numero di viaggi nei quali fu esposto a mille pericoli e gravi ostacoli, che però vinse tutti aiutato dal divino soccorso. Attraversò la Tracia, la Macedonia, la Grecia. A Corinto prese una nave che lo condusse a Roma. Qui rimase per tre mesi allorchè un miracolo attirò gli sguardi di tutti verso di lui. A Siracusa visse in una torre; a Hydria ebbe a soffrire dagli eretici. A Salonicco si recò al monastero di S. Mennas. Nel passaggio per Costantinopoli fu ricevuto dal patriarca Anastasio. Dopo una visita al monte Olimpo e un soggiorno a Salonicco morì a Costantinopoli, dove era andato a vedere Simeone, messo nel carcere per aver difeso il culto delle immagini e da lui trovato già ormai libero ([1]).

XVIII – *Germano, egumeno del monastero di Kosinitris* (sec. IX-X). Non si sa niente della sua prima gioventù e della sua patria. Lo troviamo da giovane in pellegrinaggio nella Palestina. Ivi entra in un monastero dove fa molti progressi. Ma da una visione celeste viene istruito che deve andare nella Macedonia e fondarvi un monastero. Non si cura di questo messaggio, diverse volte ripetuto e allora cadono sopra di lui varie piaghe. L'egumeno del monastero informatone, giudica che la voce viene da Dio e gli dà il permesso di partire. Germano, istruito da una nuova visione, fonda poi un monastero presso Drama ([2]).

([1]) F. Dvorník, *La vie de saint Grégoire le Décapolite*, Parigi 1926.
([2]) AA. SS. Maii III, 7* — 12*.

XIX – *Nicone Metanoeite* (sec. X). Nicone in età giovanile lasciò la sua famiglia ricca di beni temporali e fuggì nel monastero di Crisopetra alla frontiera del Ponto e della Paflagonia. Il preposto anziano, informato da Dio del suo arrivo, lo ammise nel monastero e gli diede la tonsura. Avendo preferenza per la vita eremitica, Nicone ricevette dopo due anni una cella solitaria. Ma ecco che sente che il suo padre lo cerca e l'egumeno anch'egli istruito da Dio, con grande dolore gli dà il permesso di partire. Nicone fuggì, ma il padre e i fratelli lo inseguirono. Traversò però miracolosamente un grande fiume, dove i persecutori non poterono seguirlo. Durante parecchi anni girò per queste regioni dell'Oriente. Quando però apprese che l'imperatore Niceforo aveva occupato l'isola di Creta, egli ci andò e vi predicò la penitenza. Poscia per molti anni percorreva la Grecia e specialmente il Peloponneso, radunando dappertutto con la sua predicazione numerosissime schiere di fedeli. Finalmente si fissò a Lacedemone (Sparta), dove aveva costruito una chiesa e un monastero nel quale visse gli ultimi anni della sua vita (1).

XX – *Doroteo il giovane* (sec. XI). Era nato a Trebisonda. All'età di 12 anni fuggì da casa poichè i genitori volevano dargli una sposa. Desideroso di prendere la vita monastica si recò da Giovanni egumeno del monastero della Natività, e dopo gli esperimenti usuali vi ricevette la tonsura monastica. Trascorso parecchio tempo venne ordinato sacerdote. In una visione un venerando vegliardo gli comunicò l'ordine di restaurare un monastero andato in rovina. Siccome la visione venne confermata dal padre spirituale, ubbidì e costruì la chiesa e il monastero della SS. Trinità, dove molti monaci si sottomisero al suo governo (2).

D) Ai tre gruppi di « Vite dei Santi » sopra indicati possiamo aggiungere altre in cui il Santo sembra di avere una vocazione speciale per il pellegrinaggio.

XXI – *Elia il giovane* (morto 903). Elia, nato a Enna (Sicilia), fu condotto dai Saraceni in Africa ed ebbe qui la stessa avventura di Giuseppe d'Egitto. Ma fu presto provata la sua innocenza, e liberato si trasferì a Gerusalemme, dove ricevette lo schima e il

(1) Spyridon Lambros, *Neos Hellenomnemon*, t. III (1906), 129-228. Cf. PG. t. 113, 975 sgg.
(2) PG. 120, cc. 1051-1074.

nome monastico dal patriarca Elia. Dopo aver visitato i luoghi sacri della Palestina e il monte Sinai, andò ad Alessandria dove rimase tre anni. Da qui iniziò altri pellegrinaggi; si recò nella Persia per visitare il luogo dove i tre giovani nella fornace e il profeta Daniele combatterono per la loro fede. Espulso andò in Antiochia e poi nell'Africa. Si fermò in Sicilia, traversò la Calabria e andò nel Peloponneso. Finalmente fissò la sua sede nel monastero *in Salinis* in Calabria. Ma anche di qua continua i suoi viaggi; dietro una apparizione dei Santi Apostoli Pietro e Paolo va a Roma, dove viene ricevuto con onore dal Papa Stefano, e continua la via per Taormina e Amalfi. L'imperatore Leone VI lo invita; seguendo questa chiamata passa per la Grecia, ma muore a Salonicco [1].

XXII – *Melezio il giovane* (morto 1105). La sua patria era la Cappadocia. Quando ebbe 15 anni, i suoi genitori pensarono a sposarlo; ma egli fuggì ed entrò a Costantinopoli nel monastero in cui San Giovanni Crisostomo aveva abitato. Dopo tre anni vi ricevette lo schima monacale. Per far progressi nella vita religiosa andò a Salonicco dove venerò San Demetrio. Aveva allora l'intenzione di andare presso la tomba di San Pietro, ma il suo viaggio fu deviato da un giovane che gli apparve e lo persuase di visitare il santuario di S. Giorgio a Tebe. Qui raccolse non pochi monaci intorno a sè; ma fermo nel suo proposito, nominò un preposto per il suo monastero e andò a Roma. Poi visitò Gerusalemme e pregò nei luoghi sacri. Di ritorno a Tebe si dedicò per 8 anni al suo monastero; ma desiderando di sottrarsi al concorso del popolo, si trasferì con un discepolo sul monte Miupoli dove numerosi monaci lo seguirono e dove affluirono anche da lontano molti in cerca del suo consiglio e delle sua preghiera. Quivi morì all'età di 70 anni [2].

XXIII – *Cristodulo*, fondatore del monastero di San Giovanni Evangelista a Patmos (sec. XI). Oriundo da una borgata vicina a Nicea (Bitinia), fuggì dalla casa paterna e si recò sul monte Olimpo, dove divenne discepolo di un monaco vegliardo. Quando costui dopo tre anni morì, Cristodulo partì per Roma a visitare le tombe degli Apostoli Pietro e Paolo. Poi visse per qualche tempo in un de-

(1) AA. SS. Aug. III, p. 489-509.

(2) La vita è stata edita da V. G. VASILIEVSKIJ, *Pravoslavnyj Palestinskij Sbornik*, fasc. 17), Pietroburgo 1886; da Chrysostomos PAPADOPOULOS, 'Ο ὅσιος Μελέτιος « ὁ Νέος », Atene 1935.

serto presso il Giordano. Una invasione dei Saraceni fu la causa che egli si trasferisse sul monte Latros, dove i monaci gli offrirono il posto di archimandrita di tutta la colonia monastica; avendola rifiutato in un primo tempo, dovette accettare la carica quando il patriarca Cosma gliela impose. Un'altra invasione dei Saraceni lo condusse all'isola di Kos, dove costruì un monastero. Questa volta i fedeli con la loro importunità gli fecero desiderare un luogo meno accessibile. Avrebbe voluto andare sull'isola di Patmos, ma l'imperatore Alessio I volle che andasse in qualità di archimandrita a mettere un po' d'ordine fra gli indisciplinati monaci di Zagora (Tessalia). Quando però questi riottosi rifiutarono un libro di spiritualità, da lui proposto, Alessio acconsentì alle sue pregiere. Con varie crisobulle concesse a Cristodulo l'isola di Patmos e gli fece varie donazioni. Cristodulo però, cacciato un'altra volta da una invasione nemica, muore nell'isola di Eubea, mentre i suoi monaci restaurano a Patmos la vita monastica. Il suo corpo vi verrà poi trasportato (1).

Dopo aver raccolto i dati di un certo numero di « Vite dei Santi », occorrerebbe adesso comparare la loro testimonianza con quella delle fonti giuridiche. Conviene però fermarsi ancora un momento sulla questione del valore critico di questa specie di letteratura religiosa. Abbiamo già detto più sopra che oggidì anche gli scienziati più esigenti non ricusano il loro testimonio, secondo le regole, s'intende, della critica storica dei nostri tempi. Noi siamo ora meno pronti a ricevere senz'altro i racconti concernenti visioni e miracoli. Ma qui ci interessa specialmente il fatto che il monaco stesso era persuaso dell'intervento divino e agiva in conseguenza. Con ciò doveva giudicarsi autorizzato a lasciare il suo monastero e a seguire la mozione divina. Accade del resto talvolta che nel racconto si riscontrino certe reticenze che servono all'autore a passare sopra questioni spinose o a mettere l'eroe in migliore luce. Si possono vedere a questo riguardo le acute osservazioni di H. Grégoire relative alla « Vita » di S. Biagio di Amorio (2).

(1) MIKLOSICH-MÜLLER, *Acta et dipl.*, t. VI, 16 sgg.; cf. Joseph EUZET, *Patmos*, Parigi 1914, pp. 267-303; R. JANIN, art. *Christodoule*, Dict. Hist. Géogr. Eccl. XII, 776.

(2) Vedi più su n. IV. GRÉGOIRE fa notare che la decisione di Biagio di andare a Roma coincide con la restaurazione di Fozio sulla sede patriarcale (877). Dalla « Vita » risalta con evidenza che B. è un partigiano di Ignazio: notevoli sono le sue relazioni con gli Studiti. L'agiografo rileva

Venendo ora al *confronto delle «Vite» con i sacri canoni,* risulta in primo luogo che molte volte esse confermano quel che i canoni prescrivono. Esse mostrano che il diritto che regolava il passaggio da un monastero all'altro era almeno fra certi limiti diritto vigente. Antonio, autore della vita di S. Giorgio Chozibita, vuol seguire l'esempio del suo compagno che ha lasciato il monastero di Choziba per ritirarsi in quello di Rhaitu. Ma il suo egumeno e specialmente S. Giorgio stesso lo dissuadono, facendo valere che il monaco deve morire nel monastero dove egli ha scelto la vita monastica (II). Nella Vita di San Biagio si nota che egli andò all'Athos con il permesso di Anatolio, egumeno degli Studiti, per altro dopo aver lasciato il suo monastero di Roma di nascosto (IV). Evaristo ricevuto nel monastero di Studios sente il desiderio di condurre vita più dura e si stabilisce con un compagno su un'isoletta della Propontide. Ma al richiamo dell'egumeno Naucrazio ritorna per spirito di ubbidienza (X). Paolo il giovane, bramando di passare all'eremo, non ne ricevette il permesso dell'egumeno, a causa della sua giovinezza ed inesperienza. Dopo la morte dell'egumeno eseguisce poi il suo piano, ma viene richiamato dal nuovo superiore che minaccia gravi pene nel caso di disubbidienza. Avendo in seguito ottenuto il permesso, risale sul monte (XIII). Costantino riconobbe di esser chiamato alla vita solitaria; dopo un rifiuto iniziale l'egumeno gli permise di andare sul monte Olimpo. Ma un nuovo egumeno lo richiama e lo fa mettere ai ceppi quale fuggitivo. Dopo, avendo conosciuto che aveva fatto torto a Costantino, gli domandò perdono (XIV). Anche a Lazzaro il suo egumeno non volle permettere la vita eremitica e quando tuttavia il Santo la scelse, lo cacciò dal monastero (XV).

Germano, entrato in un monastero nella Palestina, riceve da Dio l'ordine di recarsi nella Macedonia per fondarvi un monastero. Soltanto quando l'egumeno conferma l'origine sopranaturale del messaggio, col di lui permesso si reca nel luogo indicato (XVIII). Nicone Metanoeite, ricercato dal padre e dai fratelli deve lasciare il monastero dove era stato ammesso. Quando gli inseguenti si

---

che egli ricevette l'ordine di suddiacono non dal suo «Ordinario» di Amorium, ma da Eustratios, ignaziano, e quello del diaconato da Ignazio stesso. Anche il suo ritorno a Costantinopoli si effettua verso il tempo in cui si giunge all'unione della Chiesa bizantina sotto Antonio Kauleas.

avvicinano, l'egumeno ammonito da Dio, con grande dolore gli dà il permesso di cercare altrove un rifugio (XIX).

Ma se da questi casi risulta che le prescrizioni dei canoni non erano lettera morta, si deve pure confessare che le testimonianze che ci parlano della non osservanza dei canoni sono più numerose e più impressionanti. Sia i tipici che le « Vite » dimostrano che i canoni non erano semplicemente caduti in disuso; essi teoricamente rimanevano in vigore. Ma mentre gli uni li consideravano ancora come norme obbligatorie, gli altri nella pratica non li osservavano più, specialmente in determinate circostanze, come abbiamo mostrato più sopra [1].

Si pone però a noi la questione: tali passaggi da un monastero all'altro senza il permesso del Vescovo o degli egumeni erano frequenti in questi secoli? I casi indicati nelle « Vite » sono in fondo poco numerosi. Si può affermare, basandosi su di essi che tale prassi era veramente diffusa? In primo luogo è certo che il numero dei monaci che cambiarono monastero era rilevante. Sia i tipici che le « Vite » ci mostrano che tali passaggi erano già una cosa accettata. Nelle « Vite » si legge p. es. frequentemente che intorno alla caverna o alla cella del « Santo », altri monaci costruirono le loro celle e che presto formarono un nuovo monastero. Sembra improbabile che tali monaci fossero tutti soltanto aspiranti alla vita monastica e che nessuno avesse già ricevuto la tonsura monacale.

In secondo luogo le « Vite » ci mostrano come i monaci, senza dubbio in buona fede, passano sopra le leggi stabilite. Non di rado vien detto esplicitamente che il monaco lascia il suo monastero di nascosto; altrove ciò risulta dal contesto. Vediamo che i monaci a certe situazioni rispondono nella stessa maniera, benchè abbiano appartenuto a diversi paesi e tempi. Sembra lecito concludere che tale modo uniforme di agire in certe condizioni, è segno di una pratica più o meno universalmente ricevuta; per es. quando il monaco disturbato dalle folle che lo visitano, fugge per gioire di una vita più quieta e raccolta; o quando cerca l'isolamento per condurre una vita più mortificata e priva di ogni comodità.

Del resto l'esempio stesso dei « Santi », come ci viene presentato nelle « Vite » doveva contribuire alla formazione di una interpretazione ed applicazione più larga dei canoni. Se si vedeva che i

[1] Vedi p. es. i num. I. III, V, VI, VII, VIII, IX, XI, XIII, XIX, XX.

più celebri asceti, un Sant'Eutimio il giovane, un San Lazzaro, un Sant'Atanasio Athonita, un Sant'Elia il giovane ecc. passarono da un monastero all'altro, ciò non poteva non influire sulle concezioni generali dei monaci. Chi ha letto i canoni che si riferiscono al passaggio in un altro monastero nel loro severo tenore, si trova smarrito quando legge nelle « Vite dei Santi » con quale facilità i monaci più riputati cambiavano monastero e passavano in un'altra sede condotti dallo spirito. Ci sembra che tale fatto possa spiegarsi soltanto se si attende alla diversa valutazione che si finì col dare alle due principali forme di vita monastica. San Basilio aveva preferito la vita cenobitica alla vita eremitica (¹) e più tardi San Teodoro e i monaci Studiti l'avevano seguito in questo giudizio. Nella grande massa dei monaci prevalse però la tendenza contraria. La vita cenobitica venne considerata come una preparazione alla vita anacoretica e solitaria. Dopo che il monaco si è ben preparato con l'esercizio dell'ubbidienza e delle altre virtù, deve effettuare la separazione completa dal mondo per iniziare la lotta « non già contro la carne e il sangue, ma contro i principi e potestà, contro i dominanti di questo mondo tenebroso, contro gli spiriti maligni dell'aria » (Eph. VI, 12) (²). Soltanto dopo che il monaco avrà raggiunto questa unione perfetta con Dio e il dominio sopra tutte le sue passioni disordinate, potrà accostarsi di nuovo agli uomini e scendere dalla montagna, per raccogliere intorno a sè numerosi discepoli e venire in aiuto delle moltitudini con le sue esortazioni e i suoi miracoli. Non vogliamo affermare naturalmente che questa sia stata la sola cagione del fatto da noi osservato, ma ci sembra che non se ne possa negare l'importanza. Tale concezione era opposta alla « stabilità del luogo » (³).

Molto diversa è invece la concezione del monachismo occidentale secondo la regola di San Benedetto, quivi dominante; il mo-

(¹) S. Basilius, *Regulae fusius tractatae*, reg. 7, PG. 31, 928 B/C-933. Cf. Dom David Amand, *L'ascèse monastique de Saint Basile*, Maredsous 1948, pp. 118-128.

(²) Vedi su tutta la questione Karl Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum*, Lipsia 1898, pp. 157 ss., 175 sgg., 197 sgg.

(³) Molto significativa è la distinzione introdotta fra i monaci ordinari e i monaci di vita perfetta, il piccolo e il grande schima. Contro questa innovazione S. Teodoro Studita protestò invano, PG. 99, 1820. Cf. riguardo alla storia ulteriore della controversia, De Meester, p. 82 sg.

naco entra nel convento per arrivare con « gli istrumenti delle buone opere » alla perfezione della vita spirituale. La vita in famiglia della comunità religiosa viene considerata dal grande legislatore monastico come il miglior mezzo per giungere a questa perfezione (1). Rimane dunque vero che la « stabilitas loci » ha avuto il suo posto nella vita monastica tanto nell'Oriente quanto nell'Occidente; ma la sua funzione e la sua valutazione non sono state del tutto eguali nelle due parti della Chiesa,.

EMILIO HERMAN S. I.

(1) Cf. C. BUTLER, *Le monachisme bénédictin*, Parigi 1924, p. 29: « La contribution la plus spéciale et la plus tangible de saint Benoît au développement de la vie monastique fut l'introduction du vœu de stabilité... Il fit cesser par ce vœu la liberté de passer d'un monastère dans un autre et incorpora le moine, par sa profession, dans la communauté de son propre monastère. Saint Benoît groupa ainsi dans une famille permanente les moines d'un monastère, unis par des liens qui duraient toute la vie... » Vedi pure pp. 131-141.

Gerardus Moresanus, der Erzengel Uriel und die Bogomilen

Es ist gewiss ein seltener Fall, dass ein Autor, dessen Werk im Jahre 1790 erstmals gedruckt worden ist (1) — wenn auch an einem etwas entlegenen Orte — dennoch der Aufmerksamkeit der Redaktoren der Migneschen Patrologia Latina entgangen ist, obwohl er nach dem Urteil von Manitius (2) « zu den eigenartigsten Schriftstellern des XI. Jahrhunderts, sowohl nach dem Inhalt, wie nach der Form seines Werkes gehört ». Es ist Gerhard, Bischof von Csanád, das vorher Marosvar hiess, weshalb er in der Handschrift den Beinamen « Moresanus » trägt, Heiliger und Märtyrer. Aus Venedig als Mönch des Klosters S. Giorgio auf eine Wallfahrt ins heilige Land ausziehend, liess er sich bestimmen, an der Missionsarbeit in dem neubekehrten Ungarn teilzunehmen, zog sich dann, nach jahrelanger fruchtbarer Tätigkeit, in die Einsiedelei Bakonybél zurück, von wo ihn der Ruf des heiligen Königs Stefan im Jahre 1030 auf den neugegründeten Bischofsstuhl von Csanád erhob. Die Gegend war einem ungarischen Stammesfürsten, Ajtony, untertan gewesen, der seine Selbständigkeit dem Oberhaupte der sieben Stämme, dem Nachkommen Arpáds, dem heiligen Stephan gegenüber dadurch zu erhalten suchte, dass er den Christianisierungsbestrebungen des heiligen Stephan, die auf lateinisch-westlicher Orientierung beruhten, die byzantinische Orientierung entgegensetzte. Er liess sich in Widdin taufen, das im Zuge des grossen Bulgarenkriegs Basileios des II. wieder in byzantinische Hände gelangt war, berief byzantinische Mönche in sein Land, und « nahm seine Macht von den Griechen », wie die Lebensbeschreibung des hl. Gerhard es ausdrückt. Es kam zum Zusammenstoss mit dem

(1) J. Batthány, *S. Gerardi episcopi Chanadensis scripta et acta*, Albacarolinae 1790.

(2) *Geschichte der lateinischen Litteratur des Mittelalters*, II, 78.

König Stephan. Ajtony wurde getötet, und als Statthalter wurde der Heerführer Csanád ernannt, der den Feldzug gegen Ajtony geführt hatte. Die Burg an der Maros (die man sich wohl auf die Art der Awarenringe vorzustellen hat) wurde nach dem neuen Statthalter umbenannt, und in ihr dann das Bistum gegründet, dessen Leitung Gerhard übernahm. Seine Residenz wurde das Kloster, das Ajtony für seine griechischen Mönche erbaut hatte, und in dem sie noch einige Jahre mit den zehn Begleitern des hl. Gerhard zusammen wohnten, bis das für sie bestimmte neue Kloster in Oroszlámos fertiggestellt war, in dem sie unangefochten weiterhin ihren griechischen Ritus ausüben konnten. Die stürmischen Jahre nach dem Tod des heiligen Königs (1038) erlebte Gerhard in seiner verantwortlichen Stellung — manche Äusserungen in seinem Werke, das damals entstanden ist, weisen auf die Gefahren hin, die das junge Christentum in dem neubekehrten Lande bedrohten — und der letzte heidnische Aufruhr im Jahre 1047 brachte ihm den Märtyrertod.

Die Tatsache, dass sein Werk nicht in die Mignesche Patrologie Aufnahme fand, hat es um die Beachtung gebracht, die ihm gebührt hätte. Was Manitius darüber sagt, ist — abgesehen von einigen Beobachtungen, die sich schon bei oberflächlicher Lektüre ergeben — nicht mehr, als was Batthány in der Einleitung und in den Anmerkungen seiner Ausgabe geboten hat; und selbst damals hätte man schon Besseres leisten können. Insbesondere die Feststellung der Quellen ist teils sehr unvollständig, teils irreführend. So z. B. findet sich die Haeresienliste, die aus Epiphanius stammen soll, genau so bei Isidorus von Sevilla; die reichliche Benützung der areopagitischen Schriften ist nicht erkannt worden; die Herleitung mancher Angaben aus dem Vocabularium Papiae, die in Wirklichkeit auf der Benützung gemeinsamer Quellen beruht, veranlasst bei Manitius schwere chronologische Bedenken usw. Einiges ist seither zur Klärung dieser Fragen geleistet worden (1);

(1) Insbesondere in folgenden Aufsätzen: J. Ibrányi, *Die Theologie des hl. Gerhard* (ungarisch) in der *Sankt-Stephansfestschrift*, Budapest 1938; E. Ivánka, *Das Problem der griechischen Bildung des hl. Gerhard* (ungarisch), *Veröffentlichungen der sprach- und literaturwissenschaftlichen Klasse der ungarischen Akademie der Wissenschaften*, XXVI, 3 A. Budapest 1942. A. Bodor, *Die Hauptquelle* (nämlich Isidorus von Sevilla) *der « Deliberatio » des hl. Gerhard* (Doktordissertation, unter der Leitung des Verfassers des

eine neue Ausgabe des Textes, mit der Identifizierung aller Zitate, bereitet der Verfasser zur Veröffentlichung in der Zeitschrift « Traditio » vor. Als historische Quelle für die Zeitgeschichte ist das Werk von derung arischen Geschichtschreibung hinlänglich berücksichtigt worden. Aber es sind auch hier wohl noch viele Stellen, deren Sinn sich erst einer literar- und motivgeschichtlichen Analyse erschliesst und deren Bedeutung dem Historiker entgehen muss, wenn er nicht die geistesgeschichtlichen Zusammenhänge mit berücksichtigt.

Eine solche Stelle wollen wir im Folgenden vorlegen: Gerhard spricht von den Namen der Erzengel, — drei, entsprechend der lateinischen Tradition — die er etymologisch erklärt, und fährt fort (1): « *Graeci* autem haec (nomina esse dicunt) et unum utique *Uriel*, qui ignis Dei dicitur, *quem specidlius haeretici invocare dicuntur* ».

Diese Information beruht nicht auf literarischer Überlieferung, auf der Kenntnis griechischer Liturgie und griechischen Schrifttums. Denn auf Grund dieser Quellen hätte Gerhard behaupten müssen, dass die Griechen nicht drei, sondern *zwei* Erzengel kennen. Der vierte, Uriel, wird höchstens dort, zur Erreichung einer geraden Zahl, hinzugesetzt, wo die lateinische Dreizahl schon geläufig ist und zum Traditionsbestand gehört, die gerade Zahl also nicht durch Weglassung des Erzengels Raphael erreicht werden könnte. So verfährt man in der Capella Palatina und in der Martorana in Palermo. Gerhard verweist aber ausdrücklich auf die Graeci und spricht von haeretici, die ihn besonders verehren. Er muss also durch unliterarische, zeitgenössische Mitteilung Kunde vom Erzengel Uriel haben. Wir besitzen glücklicherweise eine Spezialstudie über diesen Erzengel von Perdrizet (2). Was hier aufgeführt wird — ein abergläubischer Kult dieses Erzengels in karolingischer Zeit, sporadisches Vorkommen in der Ikonographie und in der Namens-

gegenwärtigen Aufsatzes hergestellt, im Auszug veröffentlicht in der Zeitschrift der ungarischen historischen Gesellschaft *Századok*, LXXVII (1943) Heft 4-6). Einiges auch in dem Aufsatz des Verfasser in *dieser* Zeitschrift (VIII, 1942, 183-194): *Griechische Kirche und griechisches Mönchtum im mittelalterlichen Ungarn*.

(1) S. 233 der Ausgabe von BATTHÁNY.

(2) P. PERDRIZET, *L'archange Ouriel*, *Seminarium Kondakovianum* II (1928) 241-276.

gebung — ist nicht genügend, die Gerhardstelle zu erklären [1], ausser dem einen Umstand, auf den Perdrizet S. 271 hinweist: dass nämlich der Erzengel Uriel in einer Reihe von Apokryphen vorkommt, der Mosesapokalypse, dem IV. Buch Esdra, der Henochapokalypse. Gerade die Henochapokalypse ist aber ein Lieblingsbuch des Bogomilismus. Damit wäre der Hinweis Gerhards auf die naheliegendste Weise erklärt. An der Nordgrenze des byzantinischen Kulturgebiets, in seiner eigenen Diözese auf den von griechischen Missionären gelegten Fundamenten weiterbauend, und in nächster Nachbarschaft des erst seit kurzem der byzantinischen Herrschaft unterworfenen bulgarischen Landes, muss er wohl von der Haeresie erfahren haben, die in der zweiten Hälfte des X. Jahrhunderts dort immer mächtiger wurde, und auch nachher noch den kirchlichen und staatlichen Autoritäten viel zu schaffen machte, bis sie endlich, zu Anfang des XII. Jahrhunderts, die einschneidendsten Massregeln des Kaisers Alexios I. herausforderte.

Es kann keineswegs die Aufgabe dieser kurzen Notiz sein, die Gerhardstelle, deren eigentlicher Sinn durch die obigen Erwägungen klargestellt zu sein scheint, nun auch in den Zusammenhang der Angaben hineinzustellen, die uns über den Bogomilismus überliefert sind. Das muss den Spezialisten dieser Geistesbewegung vorbehalten bleiben. An dieser Stelle genügt es, auf diese Angabe hingewiesen zu haben, die gewiss eine der ersten Erwähnungen des Bogomilismus im lateinischen Schrifttum darstellt, und auch für den byzantinischen Raum insofern interessant ist, als sie zeigt, dass man an dieser Nahtstelle zwischen der abendländischen und der ostchristlichen Welt, in dem ursprünglich griechisch missionierten, und dann lateinisch organisierten Bistum Csanád, selbst bei nur oberflächlicher Berührung mit der byzantinischen Welt zugleich auch Kunde von dem im benachbarten Bulgarien sich verbreitenden Bogomilismus erhielt; ein Beweis für die Bedeutung, die diese Bewegung schon damals erlangt hatte, wenn auch der Höhepunkt ihres Einflusses erst in die unmittelbar nachher folgende Zeit fällt.

Endre von Ivánka

(1) Denn im betreffenden Capitulare Karls d. Gr. (Migne P.L. 97, 158) ist der Name Uriel gar nicht erwähnt.

Trois documents patriarcaux du XVIIIe s.

Encore étudiant à la faculté de Lettres d'Athènes, je fus envoyé par mon véneré et très cher professeur K. Amantos faire une excursion dans les archives de l'archevêché catholique de Naxos: c'était en Janvier 1930. Une partie de mes trouvailles fut publiée dans Hellenika (1931 et 1932).

Je livre aujourd'hui à l'attention des historiens de l'Eglise d'Orient trois documents patriarcaux, tirés de ces mêmes archives (Armoire 1, compartiment B, liasse 18: Documents patriarcaux). Le 1er document est une « indulgence » plénière (συγχωροχάρτ), accordée par le patriarche grec orthodoxe Anthimos de Jérusalem (1788-1808). C'est un imprimé sur papier bombycin.

L'intérêt de la pièce vient de ce qu'elle est un argument péremptoire contre la critique que les théologiens orthodoxes, entraînés par la polémique protestante, font à la doctrine catholique, et non seulement aux abus passés, des indulgences, comme si celle-ci était nouvelle dans l'Eglise du Christ. Je n'en veux citer que le bref art. ἄφεσις de la Grande Encyclop. Hellén., signé K.I.D(yobouniotes): « ...L'usage des indulgences dans l'Eglise catholique est une erreur; c'est pourquoi à juste titre l'Eglise d'Orient et l'Eglise protestante la rejettent ». Mais le même K.I.D., signant dans la même Encyclopédie l'art. συγχωρητήριον ne s'érige plus en accusateur: « l'usage de pardonner les péchés par écrit, déjà très ancien dans l'Eglise d'Occident, fut introduit en Orient sous l'influence de celle-là, surtout dans les temps après la chute de Cple ». K.I.D. avait pu mieux s'informer entre-temps.

Je ne veux pas faire de la controverse; le document présent la dirime. Le patriarche de Jérusalem, en vertu du pouvoir des clés, « pardonne à son enfant spirituel (ici intervient à la fin de la 5e ligne un espace libre: est-ce pour écrire le nom du desti-

nataire? Probablement; il y a bien un point après " spirituel ", mais le texte tolérerait tout au plus un nom entre deux virgules), tous les péchés, commis par paroles ou œuvres ou pensées, de plein gré ou involontairement, et par tous ses sens ». Ce sur quoi « l'indulgence » insiste aussitôt après, c'est l'absolution « de la malédiction ou excommunication (κατάραν ἢ ἀφορισμόν) d'un évêque ou d'un prêtre, de son père ou de sa mère, ou même de l'imprécation sur soi faite par lui-même et du parjure ». Cependant, des conditions sont posées pour l'obtention du pardon: « confession de ses fautes à un père spirituel, acceptation de tout cœur de la pénitence imposée et accomplissement de celle-ci. Les effets de « l'indulgence » sont l'absolution de la culpabilité au for interne et externe (τῆς ἐνοχῆς τε καὶ τοῦ πταίσματος λύομεν), le pardon et la libération de toutes les suites des fautes commises (ἐλεύθερον ἔχομεν καὶ συγκεχωρημένον). Une clause additionnelle: « Que Dieu lui pardonne aussi (συγχωρήσειεν) les péchés non-confessés par oubli ». Après l'Amen suit la date sous forme simplifiée: ͵αψπθ′ (= 1789). A la marge latérale blanche de droite une première main a noté à l'encre: ἔτος 1791; une seconde main a fait précéder cette lecture erronée de: 1789.

L'indulgence était sans aucun doute remise aux pèlerins des Lieux saints contre la remise d'une aumône; c'est un tel pèlerin, qui a dû la rapporter de Jérusalem sous l'archevêque latin de Naxos Jean-Baptiste Crispi (1774-1794), (de qui provient sans doute l'annotation ou la correction de la date marginale), l'auteur du « Mémoire sur le danger de la chrétienté par suite de l'occupation des Cyclades » ([1]). Une semblable indulgence pourrait être signée par n'importe quel évêque catholique, possédant les pouvoirs nécessaires ([2]), sauf que notre document représente une forme commercialisée, qui n'est plus tolérée dans l'Eglise catholique après les décrets du concile de Trente.

Les malédictions, dont il y est question, ont toujours fait et font même de nos jours la terreur de l'âme grecque ([3]).

([1]) Cf. J. Buchon, *Recherches sur le duché de Naxos*, p. 352.

([2]) Cf. B. Bartmann, *Grundriss der Dogmatik*, 1923, p. 527 et N. Paulus, v. *Ablass*, in *Lex. f. Th. u. Kirche*.

([3]) Cf. Sophocle, *Oedipe à Colone*, v. 269-272; Digénis-Akritas, II, 98; E. Legrand, *Bibl. gr. vulg.*, VI, p. 17 et III 226; K. Sathas, III, p. 23; les imprécations inscrites sur la feuille de garde des Mss. pour les préserver

C'est à elles que se rapportent les deux documents suivants: ce sont des ἐπιτίμια, bulles d'excommunication et de malédiction latae sententiae. Le premier est un acte pris en séance synodale par le patriarche de Cple Mélétios II (6 Nov. 1768-11 Avril 1769) (1); la formule de malédiction y est très détaillée: « qu'ils soient excommuniés par Dieu le Seigneur tout-puissant, maudits et sans merci; que leur corps ne se dissolve pas après leur mort, les pierres et le fer se dissoudront, mais eux point; que sur terre ils gémissent et tremblent de terreur comme Caïn, que la lèpre de Giési et la pendaison de Judas soient leur part d'héritage; que la terre s'ouvre et les avale comme jadis Dathan et Abiron; que la colère de Dieu soit suspendue sur leur tête et qu'ils ne voient jamais le succès couronner leurs efforts; au surplus, qu'ils aient la malédiction des 318 saints et théophores Pères de Nicée et de ceux des autres conciles, tant qu'ils n'auront pas fait selon ce que nous prescrivons; alors seulement ils obtiendront le pardon de l'Eglise ». Dans le second document, émis par le patriarche de Cple Procopios (29 Juin 1785-30 Avril 1789) (2), la formule est plus brève. L'emploi dans des actes officiels des formules de malédictions date de l'antiquité (3); il est d'un usage courant dans les actes privés et ceux de l'autorité ecclésiastique (4) et même dans les documents émanant de la chancellerie impériale (5) quoique « d'une manière isolée et

du vol, p. ex. P. LAGARDE, *Johannes v. Euchaita*, 1882, p. VII; enfin les légendes des morts « non-dissouts par la terre après leur sépulture », sous l'effet d'une malédiction non révoquée.

(1) M. GÉDÉON, *Patriarch. Pinak.*, p. 661.

(2) GÉDÉON, o. c., 669.

(3) Cf. E. ZIEBARTH, *Der Fluch im griechischen Recht*, *Hermes*, XXX (1895) 57 sqq.

(4) Voir des exemples dans Ch. MICHEL, v. *Anathème*, in *Dict. Arch. chrét. Lit.* et Giann. FERRARI, *I documenti greci medievali di diritto privato nell'Italia meridionale* (K. KRUMBACHER, *Byz. Archiv*, H. 4, Leipzig 1910) p. 35 (penalità spirituali) et exemples (tirés de F. TRINCHERA, *Syllabus graecarum membranarum*, Napoli 1865): pp. 29, 32, 33, 34, 36, 43 (a. 1058), 53 (a. 1106); ajouter des *Actes de l'Athos*: Zographou I, 18 (a. 980), Esphigmenou II, 33 (a. 1051), Philothéou (I, 128 a. 1087), Chilandar II, 65 (a. 1228) et de Patmos: MIKL.-MÜLLER, VI, 93, 6 (a. 1094) et ib. 98, 23 (a. 1118).

(5) Voir la restriction que fait ZACHARIÄ V. LINGENTHAL, *Beiträge zur Geschichte des byzant. Urkundenwesens*, in *Byz. Zeitschr.* 2 (1893) 183.

assez rare » ([1]); elle est plus fréquente dans les actes slaves de l'Athos, émanant des tzars bulgares et des rois serbes ([2]).

Ce qui de plus rend ces documents intéressants, c'est l'occasion de leur émission et la personne de leur bénéficiaire.

Le premier document, celui de Mélétios, adressé au métropolite orthodoxe de Naxos et aux habitants de Sangri, village de Naxos, somme ceux d'entre ces derniers, qui ont pillé le château de Chrysakis Sommaripa, sis en ce village, de rendre tout ce qu'ils avaient volé sous les peines précitées; dans le second, celui de Procopios, c'est encore contre des voleurs, que les anathèmes sont prononcés: ceux qui ont profité de la folie de Germain Sommaripa et l'ont dépouillé de tout ce qu'il avait apporté de Naxos à Cple, entre autre de l'argent (ἄσπρα) et des billets de créances à recouvrer; le tout est à remettre entre les mains de Tzortzi Sommaripa, le frère du fou.

Que pour des questions d'argent, intéressant surtout un catholique latin de Naxos bien connu (les Sommaripa étaient une des 13 familles nobles de l'île) l'autorité patriarcale se soit mise en œuvre, et même en séance synodale, la chose mérite qu'on s'y arrête. La raison doit en être cherchée, me semble-t-il, dans la situation politique, « époque très troublée » remarque M. Gédéon ([3]). Depuis que Catherine II de Russie s'était déclarée la protectrice officielle des orthodoxes de l'empire ottoman, depuis surtout l'envoi par celle-ci au Peloponnèse d'un émissaire chargé de préparer le soulèvement de la Grèce, et l'incursion qui suivit de près de la flotte russe sous les Orloff en mer Egée (Févr. 1770), la méfiance de la Sublime Porte envers le chef de la Nation Roumi, qu'était le patriarche de Cple, devint telle que les patriarches se succédaient à cadence précipitée, chaque fois déposés au bout

([1]) F. Dölger, *Empfängerausstellung in der byzant. Kaiserkanzlei?* in *Arch. f. Urkundenforschung*, 15 (1938) 398; les exemples que l'éminent byzantiniste et maître de la diplomatique byzantine y donne (ib. n. 3) complètent ceux qu'il avait mis quelques années auparavant à la disposition de M. Lascaris, *Vadopedskaia Gramota na car Ivan Asena II*, Sofia 1930, p. 15; ajouter les exemples que donne H. Grégoire, *Les veilleurs de nuit à Trébisonde*, *Byz. Zeitschr.*, 18 (1909) 490 et Fallmerayer, *Abhandl. Bayr. Akad. Wiss. hist. Kl.*, 1843, p. 100.

([2]) M. Lascaris, *Influences byzantines dans la diplomatique bulgare, serbe et slavo-roumaine*, in *Byzantinoslavica*, 3 (1931) 508.

([3]) O. c., 661.

de quelques mois et exilés. En face du péril russe il était normal que l'influence des Nations catholiques auprès des Sultans grandît, du fait même que la politique de ces nations s'opposait à l'expansion russe en Méditerranée et faisait d'elles les alliés naturels de la Turquie. L'évolution d'une telle alliance d'intérêts aboutit comme on sait à la guerre de Crimée, quelques dizaines d'années plus tard. Il était d'autre part aussi naturel que Mélétios, déjà menacé de déposition et d'exil en ce mois de Mars 1769, et quelques années plus tard Procopios pour affermir l'autorité qu'il venait de revêtir, aient cherché la faveur des ambassades de ces mêmes nations catholiques, de la nation franque en particulier et que pour cela ils se soient empressés de délivrer les actes en question à un catholique.

L'acte synodal de Mélétios apporte une correction à la date que donne M. Gédéon de sa déposition (1), de même qu'une précision sur l'exil de son prédécesseur Samuel (2). Notre acte synodal est daté de « Mars de la 2e indiction » (1769); or il existe une décision de ce Samuel, également synodale (3) et datée également de « Mars de la 2e indiction ». Il faut donc de toute évidence admettre que Mélétios délivra notre acte au début de Mars, qu'au cours du mois il fut déposé, et que Samuel assuma dès ce même mois l'interim et que par conséquent il n'était pas encore parti en exil pour la Lavra du mont Athos.

Une autre correction est à apporter aux noms des métropolites signataires; l'amas confus de traits compliqués à plaisir que représentent les signatures des dignitaires ecclésiastiques se pose chaque fois comme un rebus ou une devinette; je crois avoir lu juste les miennes, sans en être trop sûr; mais dans ce cas il faudrait corriger dans l'acte de Mars 1769 (4) la signature du Χαλκηδόνος en Ἀθανάσιος, celui-ci en effet n'a pu mourir et être remplacé dans le courant du seul mois de Mars; dans celui de Juin 1769 (5) lire ὁ Κυζίκου Ἄνθιμος; ὁ Νικομηδείας Παΐσιος; ὁ Τυρνόβου Παρθένιος; enfin dans celui de Juin 1768 (6), ὁ Νικομηδείας Παΐσιος.

(1) Déposé le 11 Avril par l'autorité turque, il donne sa démission le 16 Avril 1769: o. c. 661.

(2) M. Gédéon, o. c., 657: 5 Nov. 1768.

(3) Mikl.-Müller, VI, 347, d'après la pièce originale.

(4) Mikl.-Müller, VI, 349.

(5) Ib., p. 354.

(6) Ib., p. 347.

Archives de l'Archevêché catholique de Naxos, armoire 1, compartiment B, liasse 18 (πατριαρχικὰ ἔγγραφα), imprimé, papier bombycin 24 × 33 cm.

Ἄνθιμος ἐλέῳ Θεοῦ πατριάρχης τῆς ἁγίας πόλεως Ἱερουσαλὴμ καὶ πάσης Παλαιστίνης.

Ἡ μετριότης ἡμῶν ἀπὸ τῆς χάριτος δωρεᾶς τε καὶ ἐξουσίας τοῦ Παναγίου καὶ Ζωαρχικοῦ Πνεύματος, τῆς δοθείσης παρὰ τοῦ | Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῖς Θείοις καὶ Ἱεροῖς αὐτοῦ Μαθηταῖς καὶ Ἀποστόλοις, εἰς τὸ δεσμεῖν τε καὶ λύειν τὰς τῶν ἀν | θρώπων ἁμαρτίας, εἰρηκότος αὐτοῖς λάβετε Πνεῦμα ἅγιον, ἄν τινων ἀφῆτε τὰς ἁμαρτίας, ἀφίενται αὐτοῖς, ἄν τινων | κρατῆτε κεκράτηνται ([1]). καὶ ὅσα ἂν δήσητε καὶ λύσητε ἐπὶ τῆς γῆς, ἔσται δεδεμένα καὶ λελυμένα ἐν τοῖς Οὐρανοῖς ([2]). Ἐξ ἐκείνων δὲ | καὶ εἰς ἡμᾶς ἀλληλοδιαδόχως ταύτης διαβάσης τῆς Θείας χάριτος, ἔχει συγχωρημένον καὶ τὸ κατὰ Πνεῦμα αὐτῆς τέκνον. | Εἰς ὅσα καὶ αὐτὸς ὡς ἄνθρωπος ἥμαρτε, καὶ εἰς Θεὸν ἐπλημμέλησεν, ἐν λόγῳ, ἢ ἔργῳ, ἢ Διανοίᾳ, ἑκουσίως, ἢ ἀκουσίως, καὶ | ἐν πάσαις αὐτοῦ ταῖς Αἰσθήσεσι. Καὶ ἢ ὑπὸ Κατάραν ἢ Ἀφορισμὸν Ἀρχιερέως, ἢ Ἱερέως ἐγένετο, ἢ Πατρός, ἢ Μητρὸς αὐτοῦ, ἢ τῷ | ἰδίῳ Ἀναθέματι ὑπέπεσεν, ἢ Ὅρκον παρέβη, ἢ Ἄλλοις τισὶν Ἁμαρτήμασιν ὡς ἄνθρωπος ὤν, κατὰ διαφόρους καιροὺς περιεπάρη, καὶ | ταῦτα Πνευματικοῖς Πατράσιν ἐξωμολογήσατο, καὶ τὸν παρ᾽ αὐτῶν Κανόνα ἐκ Καρδίας ἐδέξατο, καὶ πληρῶσαι προεθυμήθη, ἐκ πάν | των τούτων τῆς ἐνοχῆς τε καὶ τοῦ πταίσματος λύομεν αὐτόν, καὶ ἐλεύθερον ἔχομεν καὶ συγκεχωρημένον τῇ Παντοδυνάμῳ ἐξουσίᾳ καὶ χάριτι | τοῦ Θείου καὶ Προσκυνητοῦ Πνεύματος. Ὅσα δὲ διὰ λήθην ἀνεξομολόγητα εἴασε, κἀκεῖνα πάντα συγχωρήσειεν αὐτῷ ὁ ἐλεήμων Θεός, δι᾽ | ἰδίαν Φιλανθρωπίαν καὶ Ἀγαθότητα. Πρεσβείαις τῆς Ὑπερευλογημένης Δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου καὶ Ἀειπαρθένου Μαρίας, τοῦ Ἁγίου | Ἐνδόξου καὶ Πανευφήμου Ἀποστόλου Ἰακώβου τοῦ Ἀδελφοθέου καὶ Πρώτου Ἱεράρχου τῶν Ἱεροσολύμων καὶ πάντων τῶν Ἁγίων. Ἀμήν. ,αψπθ´ |

Ἄνθιμος ἐλέῳ θεοῦ πατριάρχης τῆς ἁγίας πόλεως Ἱερουσαλὴμ καὶ πάσης Παλαιστίνης.

In margine atramento exarata: 1789 ἔτος 1791.

([1]) Ioh. 20, 23.
([2]) cf. Mat. 18, 18.



« Indulgence » plénière, accordée par le patriarche grec orthodoxe Anthimos de Jérusalem (1788-1808)

Anthimos, par la miséricorde de Dieu patriarche de la sainte ville de Jérusalem et de toute la Palestine.

Notre modestie, par la grâce, don et autorité de l'Esprit saint et vivificateur, (grâce), que notre Sauveur Jésus-Christ a accordée à ses divins et saints disciples et apôtres en vue de lier et délier les péchés des hommes, en leur disant: « recevez l'Esprit Saint, ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis, ceux à qui vous les retiendrez, ils seront retenus », et « tout ce que vous lierez ou délierez sur terre, sera lié ou délié dans les cieux », et qui est parvenue par la succession d'eux à nous, (notre modestie) pardonne à son tour à son enfant selon l'Esprit... tous les péchés, que celui-ci étant homme a commis et par là offensé Dieu en paroles, œuvres ou pensées, volontairement ou involontairement, et dans tous ses sens; de même, s'il se trouve sous le coup d'une malédiction ou excommunication d'un évêque ou d'un prêtre, de son propre père ou de sa mère, ou bien qu'il ait mérité son propre anathème, ou qu'il ait parjuré, ou s'il fut entraîné en homme qu'il est à commettre d'autres fautes à plusieurs reprises; à condition qu'il ait confessé tout cela à des confesseurs autorisés, qu'il ait accepté de tout cœur la pénitence imposée et l'ait accomplie de plein gré, nous le délions de la culpabilité et de la peine et le déclarons libre et pardonné par la toute-puissante grâce et autorité du divin et adorable Esprit. De plus, tout ce que par oubli il aurait omis de confesser, que cela aussi lui pardonne le Dieu miséricordieux par son amour pour les hommes et sa bonté, grâce à l'intercession de notre très bénie Dame et Mère de Dieu Marie toujours vierge, du saint et glorieux et digne de tout éloge apôtre Jacques le frère du Seigneur et premier évêque de Jérusalem, ainsi que de tous les saints. Ainsi-soit-il. 1789.

Anthimos, par la miséricorde de Dieu patriarche de la sainte ville de Jérusalem et de toute la Palestine.

Original: Archives de l'Archevêché catholique de Naxos, armoire 1, compartiment *B*, liasse 18 (πατριαρχικὰ ἔγγραφα), 32 ½ × 45 cm., marge 0,045 cm.; Papier glacé; plié en 16.

✠ *Μελέτιος ἐλέῳ Θεοῦ ἀρχιεπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως νέας Ῥώμης καὶ οἰκουμενικὸς πατριάρχης.*

† ἱερώτατε μητροπολῖτα Παροναξίας ὑπέρτιμε καὶ ἔξαρχε παντὸς Αἰγαίου πελάγους, ἐν ἁγίῳ Πνεύματι ἀγαπητὲ ἀδελ | φέ, καὶ συλλειτουργέ, καὶ εὐλαβέστατοι ἱερεῖς, χρήσιμοι γέροντες τοῦ χωρίου Σαγκρί χάρις εἴη ὑμῖν καὶ | εἰρήνη παρὰ Θεοῦ. ὁ Χρυσάκης Σουμαρίπας τοὐπίκλην, Ἰακώβου ἀνέφερεν ἡμῖν ὅτι τινὲς τῶν χριστι | ανῶν ἤνοιξαν τὸ εἰς τὸ ῥηθὲν χωρίον ὀσπήτιον αὐτοῦ μὴ ὄντος αὐτοῦ ἐν ἐκείνῳ, καὶ συντρίψαντες τὰς θύ | ρας τοῦ αὐτοῦ ὀσπητίου, ἥρπασαν, καὶ ἔλαβον πολλὰ καὶ διάφορα πράγματα αὐτοῦ, καὶ ἐζημίωσαν | αὐτὸν μεγάλως ἐν ἀθεοφοβίᾳ· τούτου χάριν κατὰ τῶν τοιούτων κακοτρόπων, καὶ εἰς μαρτυρίαν τῶν γι | νωσκόντων αὐτούς, ἐζήτησε τὸ παρὸν ἐκκλησιαστικὸν φρικτὸν ἐπιτίμιον. καὶ δή, εἰ οὕτως ἔχει, | γράφομεν καὶ ἀποφαινόμεθα συνοδικῶς μετὰ τῶν περὶ ἡμᾶς ἱερωτάτων ἀρχιερέων καὶ ὑπερτίμων | τῶν ἐν ἁγίῳ Πνεύματι ἀγαπητῶν ἡμῶν ἀδελφῶν, καὶ συλλειτουργῶν, ἵνα ὅσοι, καὶ ὁποῖοι τῶν χριστιανῶν | ἄνδρες, ἢ γυναῖκες, νέοι, ἢ γέροντες, γείτονες, ἢ μακρινοί, ἀπὸ τοῦ εἰρημένου χωρίου Σαγκρί, ἢ ἄλλο, | ἥρπασαν καὶ ἔλαβον ἀπὸ τοῦ ὀσπητίου τοῦ ῥηθέντος Χρυσάκη πολλά, ἢ ὀλίγα πράγματα αὐτοῦ ὁποιου | τινοσοῦν εἴδους, καὶ ὕλης, καὶ ἔχουσι, καὶ κατακρατοῦσι, καὶ κρύπτουσιν ἐκεῖνα, ἂν μὴ φοβηθέν | τες τὸν Θεόν, καὶ τὴν μέλλουσαν κρίσιν καὶ ἀνταπόδωσιν εἰς νοῦν θέμενοι, φανερώσωσιν ἐκεῖ | να εἰς μέσον οἷς οἴδασι τρόποις, καὶ μὴ ἐπιστρέψωσι πρὸς αὐτὸν μετὰ καλοῦ, καὶ χριστιανικοῦ | τρόπου, ἀλλὰ πλεονεξίᾳ νικώμενοι κρύψωσι καὶ κατακρατήσωσιν ἐκεῖνα, καὶ ἀφήσωσιν αὐ | τὸν ἠδικημένον καὶ ἐζημιωμένον ἕως τέλους, αὐτοί τε καὶ οἱ γινώσκοντες, ἢ ἰδόντες τοὺς τοιού | τους, ἂν μὴ μαρτυρήσωσιν αὐτοὺς ἐν φόβῳ Θεοῦ, καὶ ἀφιλοπροσώπως διὰ τὸ δίκαιον, ὁμοῦ | ἀφωρισμένοι εἴησαν ἀπὸ Θεοῦ κυρίου παντοκράτορος, καὶ κατηραμένοι, καὶ ἀσυγχώρητοι καὶ ἄλυτοι | μετὰ θάνατον, καὶ πέτραι καὶ σίδηρος λυθήσονται, αὐτοὶ δὲ μηδαμῶς, στένοντες εἴησαν καὶ | τρέμοντες ἐπὶ τῆς γῆς ὡς ὁ Κάϊν, κληρονομήσειαν τὴν λέπραν τοῦ Γιεζῆ καὶ τὴν ἀγχόνην | τοῦ Ἰούδα, σχισθείοι (1) ἡ γῆ, καὶ καταπίοι αὐ-

Mélétios, par la miséricorde de Dieu archevêque de Constantinople la nouvelle Rome et patriarche œcuménique

Très saint métropolite de Paronaxie, hypertime et exarque de toute la mer Egée, frère aimé dans le Saint-Esprit et notre collaborateur, et vous, très pieux prêtres et notables du village de Sangri: la grâce et la paix de Dieu soient avec vous. Chrysakis surnommé Soumaripas, fils de Jacques, nous a rapporté que des hommes ont pénétré dans la maison qu'il possède au dit village, en son absence, et après avoir brisé les portes de cette même maison, l'ont pillée et pris de nombreux et divers objets et lui ont causé un grand tort au mépris de la crainte de Dieu. A cause de cela, contre ces malfaiteurs et pour forcer ceux qui les connaissent à les dénoncer, il a demandé la présente terrible malédiction. Or donc, s'il en est ainsi, nous déclarons par écrit et décidons, en réunion synodale avec les évêques et hypertimes assemblés auprès de nous, nos frères aimés dans le Saint-Esprit, que tous les chrétiens, quels qu'ils soient, hommes ou femmes, jeunes ou vieux, voisins ou habitant au loin, demeurant au dit village de Sangri ou dans un autre, qui ont pillé et pris de la maison du dit Chrysakis beaucoup ou peu d'objets de n'importe quelle sorte ou matière, et qui les gardent et retiennent par devers soi et les recèlent, si au mépris de la crainte de Dieu et sans songer au jugement et à la rétribution futurs, ils ne font connaître ces objets de la manière qu'ils voudront et ne les rendent en bonne et chrétienne façon, mais au contraire, emportés par la cupidité, ils les recèlent et retiennent et lui font souffrir injustice et tort jusqu'au bout; que eux et ceux qui les connaissant et les ayant vus ne les dénoncent point en toute crainte de Dieu, sans considération de personnes et en toute justice, qu'ensemble tous soient rejetés par Dieu le Seigneur tout-puissant et maudits et sans pardon; que leurs corps ne se dissolvent point après leur mort: les pierres et le fer se dissoudront, mais eux, point; que sur terre ils soient dans les gémissements et la terreur comme Caïn, qu'ils héritent de la lèpre de Giési et de la pendaison de Judas, que la terre s'ouvre

τοὺς ὡς τὸν Δαθὰν ποτὲ καὶ Ἀβειρών, καὶ ἡ ὀργὴ τοῦ Θεοῦ | εἴη ἐπὶ τὰς κεφαλὰς αὐτῶν, καὶ προκοπὴν οὐ μήποτε ἴδοιεν ἐφ' οἷς δουλεύουσιν. ἔχοντες καὶ | τὰς ἀρὰς τῶν ἁγίων τριακοσίων δέκα καὶ ὀκτὼ θεοφόρων πατέρων τῶν ἐν Νικαίᾳ, καὶ τῶν λοιπῶν | ἁγίων συνόδων. ἕως οὗ ποιήσωσιν ἅπαντες ὡς γράφομεν, καὶ τότε τύχωσιν ἐκκλησιαστικῆς συγχωρήσεως :~

25 ἐν μηνὶ μαρτίῳ ἰνδικτιῶνος β̅α̅ς̅

26 ὁ Κυζίκου Ἄνθιμος — ὁ Νικομηδείας Παΐσιος
ὁ Χαλκηδόνος Ἀθανάσιος
27 ὁ Θεσσαλονίκης Θεοδόσιος — ὁ Τυρνάβου Παρθένιος
ὁ Βελιγραδίου Ἄνθιμος — ὁ Βάρνης Γεράσιμος
28 ὁ Λαρίσσης Μελέτιος — ὁ Μυρέων(?) Παρθένιος
ὁ Φιλιππουπόλεως Σαμουήλ

Original: Archives de l'archévêché catholique de Naxos, armoire 1, compartiment B, liasse 18 (πατριαρχικὰ ἔγγραφα), 31 × 44 ½ cm., marge 0,035 cm., Papier glacé, plié en 16.

✠ *Προκόπιος ἐλέῳ Θεοῦ ἀρχιεπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως νέας Ῥώμης καὶ οἰκουμενικὸς πατριάρχης.*

† ἐντιμότατοι κληρικοὶ τῆς καθ' ἡμᾶς τοῦ Χριστοῦ μεγάλης ἐκκλησίας, καὶ λοιποὶ εὐλαβέστατοι ἱερεῖς καὶ ὁσι | ώτατοι ἱερομόναχοι οἱ ψάλλοντες ἐν ταῖς ἐκκλησίαις τῆς πόλεως καὶ τοῦ Γαλατᾶ, καὶ τοῦ καθ' ἡμᾶς Καταστένου, | χάρις εἴη ὑμῖν, καὶ εἰρήνη παρὰ Θεοῦ. ὁ τιμιώτατος σιὸρ Τζόρτζης Σουμαρίπας ναξιώτης, ἀδελφὸς τοῦ ζῶντος παραφρονοῦντος, καὶ μαινομένου Γερμανοῦ ὀνόματι Σουμαρίπα τοῦ, καὶ ἀγάμου τυγχάνοντος, ἀνέφε | ρεν ἡμῖν, καὶ τὸ παρὸν ἐζήτησεν ἡμέτερον πατριαρχικὸν ἐκκλησιαστικὸν ἐπιτίμιον, κατὰ τῶν λαβόν | των ἀπὸ τῶν χειρῶν αὐτοῦ, διαφόρων εἰδῶν, καὶ παντοίας ὕλης πράγματα, καὶ ἄσπρα, καὶ χρεωστικὰς | ὁμολογίας, καὶ ἄλλα ἔγγραφα, ἐχόντων τε καὶ κατακρατούντων ταῦτα πάντα, καὶ μὴ βουλομένων φανερῶ | σαι εἰς μέσον, ὡσαύτως, καὶ κατὰ τῶν χρεωστούντων τῷ εἰρημένῳ Γερμάνῳ, ἔτι δέ, καὶ εἰς φανέρωσιν, | καὶ μαρτύριον ἀληθείας. τούτου χάριν, γράφοντες ἀποφαινόμεθα, ἵνα ὅσοι, καὶ ὁποῖοι τῶν χριστια | νῶν ἄνδρες, ἢ γυναῖκες, συγγενεῖς, ἢ ξένοι, μικροί, ἢ μεγάλοι ἔλαβον; ὡς εἴρηται, | ἀπὸ τῶν χειρῶν τοῦ διαλειφθέντος Γερμάνου πολλά, ἢ ὀλίγα διαφόρων εἰδῶν πράγματα, καὶ ἄσπρα, ἐὰν | μὴ φανερώσωσιν ἐκεῖνα εἰς μέσον, καὶ μὴ ἀποδῶσι

et les avale comme jadis Dathan et Abiron, que la colère de Dieu retombe sur leur tête et qu'ils ne voient jamais le succès dans tout ce qu'ils entreprennent; qu'ils aient de plus les malédictions des 318 saints et théophores Pères de Nicée et de ceux des autres conciles; tant qu'ils n'auront pas fait comme nous ordonnons par le présent écrit et obtenu par là le pardon de l'Église.

Au mois de mars de la 2e indiction.

Procopios, par la miséricorde de Dieu archevêque de Constantinople la nouvelle Rome et patriarche œcuménique.

Très honorables clercs de notre Grande-Eglise du Christ et vous, très pieux prêtres et les très saints hiéromoines qui chantez dans les églises de la Ville, de Galata et du Détroit soumis à notre juridiction: la grâce et la paix de Dieu soient avec vous. Le très honoré sieur Georges Soumaripas de Naxos, frère du nommé Germain Soumaripas, qui, étant célibataire et encore en vie, a perdu la raison et est tombé dans la folie furieuse, nous a fait son rapport et demandé de prononcer la présente peine patriarcale et ecclésiastique contre ceux qui ayant pris des mains de ce dernier des objets de toute sorte et matière, pièces d'argent, obligations de dettes et autres documents, les gardent et retiennent par devers soi et ne veulent les faire connaître; de même contre ceux qui ont des dettes envers le dit Germain, et pour qu'on fasse connaître et dénonce la vérité. A cause de cela, nous déclarons par le présent écrit que tous les chrétiens quels qu'ils soient, hommes ou femmes, parents ou étrangers, petits ou grands, qui ont pris, comme dit, des mains du nommé Germain beaucoup ou peu d'objets divers ou de l'argent, s'ils ne les font connaître et rendent à son frère déjà nommé, mais au contraire font la sourde oreille,

πρὸς τὸν εἰρημένον ἀδελφὸν αὐτοῦ, ἀλλὰ παρακούσω | σιν, ὡσαύτως καὶ ὅσοι χρεωστοῦσι τῷ ῥηθέντι Γερμάνῳ, ἐὰν μὴ ὁμολογήσωσι τὸ χρέος αὐτῶν, ἔτι | δὲ καὶ οἱ γινώσκοντες τοὺς ἐγχειρίσαντας (1) πρὸς αὐτὸν τὸν Γερμάνον πράγματα, καὶ τοὺς χρεωστοῦντας, καὶ τοὺς | κατακρατοῦντας, καὶ ἔχοντας, ἐὰν μὴ μαρτυρήσωσιν ἐν φόβῳ Θεοῦ καὶ ἀφιλοπροσώπως, ὁμοῦ πάντες ἀφω | ρισμένοι εἴησαν, καὶ κατηραμένοι, καὶ ἀσυγχώρητοι, καὶ ἄλυτοι μετὰ θάνατον, αἱ πέτραι καὶ ὁ σίδηρος λυθή | σονται, αὐτοὶ δὲ μηδαμῶς· στένοντες εἴησαν, καὶ τρέμοντες ἐπὶ τῆς γῆς ὡς ὁ Κάϊν, καὶ προκοπὴν μὴ | ἴδοιεν πώποτε ἐφ᾽ οἷς δουλεύουσι καθ᾽ ὅλην τὴν ζωὴν αὐτῶν, ἔχοντες καὶ τὰς ἀρὰς πάντων τῶν | ὁσίων καὶ θεοφόρων τῆς ἐκκλησίας ἁγίων πατέρων, ἕως οὗ ποιήσωσιν, ὡς γράφομεν, καὶ συγχωρηθήσονται ⁓ ,αψπε´

ἐν μηνὶ δεκεμβρίῳ ἰνδικτιῶνος δης

(1) sic!

de même, contre ceux qui ont des dettes envers le dit Germain, s'ils ne confessent leurs dettes; de plus, contre ceux qui connaissant les personnes, qui, ou bien ont remis (lisez: pris) des objets à ce même Germain, ou bien ont des dettes envers lui, ou bien retiennent par devers soi et gardent des objets volés, ne les dénoncent pas en toute crainte de Dieu et sans considération de personnes; qu'ensemble tous soient excommuniés et maudits et sans pardon et que leurs corps ne se dissolvent point après leur mort: les pierres et le fer se dissoudront, mais eux, point; que sur terre ils soient dans les gémissements et la terreur comme Caïn, et qu'ils ne voient jamais le succès dans tout ce qu'ils entreprennent, qu'ils aient de plus les malédictions de tous les saints et théophores Pères de l'Église, tant qu'ils n'auront pas fait comme nous ordonnons et n'obtiendront par là leur pardon. 1785.

Au mois de décembre de la 4e indiction.

München.

P. Joannou

ΕΡΜΗΝΕΥΤΙΚΑ

Α΄

Γαρασδοειδὴς ὄψις

Κωνσταντῖνος ὁ Πορφυρογέννητος, ἐν τῷ περὶ θεμάτων ἔργῳ του, ὁμιλεῖ περί τινος Πελοποννησίου μέγα φρονοῦντος ἐπὶ τῇ εὐγενείᾳ του — καὶ αὐτὸς εἶναι ὁ Νικήτας Ρεντάκιος — καὶ προσθέτει: « Εὐφήμιον ἐκεῖνον τὸν περιβόητον γραμματικὸν ἐπισκῶψαι εἰς αὐτὸν τὸ θρυλούμενον ἰαμβεῖον γαρασδοειδὴς ὄψις, ἐσθλαβωμένη » (1). Τὸ ἐπίθετον γαρασδοειδὴς ἐσημείωσε μὲν ἐν τῷ Ἑλληνικῷ γλωσσαρίῳ του ὁ Du Cange, δὲν ἐπειράθη ὅμως καὶ νὰ τὸ ἑρμηνεύσῃ. Περὶ τὴν ἑρμηνείαν τῆς λέξεως ἐν τοῖς μεταγενεστέροις χρόνοις ἠσχολήθησαν διάφοροι λόγιοι. Οὕτως ὁ Κωνσταντῖνος Σάθας θέλει τὸ γαρασδοειδὴς ἀντὶ τοῦ Ζαραδοειδής, ἤτοι λάτρις τοῦ Ζωροάστρου κείμενον (2), γνώμη λίαν παράδοξος, ἣν δικαίως ἤλεγξεν ὁ Κωνσταντῖνος Παπαρρηγόπουλος (3). Μετὰ ταῦτα ὁ Ἀθανάσιος Πετρίδης ἐξήνεγκεν ἑτέραν, ἐπ' ἴσης παράδοξον, γνώμην, ὅτι δῆλα δὴ ἡ λέξις δέον νὰ σχετισθῇ μὲ τὴν ἐν Μάνῃ ἐπιχωριάζουσαν *σγάρδος* (γρ. σγάρτζιος) τὴν δηλοῦσαν ταινίαν ἐρυθρὰν ὑφάσματος προσραπτομένην ἐπὶ τοῦ φορέματος τῶν γυναικῶν, ὧν ζῶσιν οἱ σύζυγοι, δηλοῖ ἑπομένως τὸν ἔχοντα τὸ πρόσωπον ἐστιγμένον δι' ἐρυθρῶν ταινιῶν (4).

Τρίτος ὁ Miklosich ἀνάγει τὸ ἐπίθετον εἰς τὴν Σλαυϊκὴν λέξιν gorasd τὴν δηλοῦσαν τὸν ἔμπειρον, τὸν πονηρόν (5). Τέλος ὁ Sophocles ἐν τῷ λεξικῷ του σημειοῖ: γαρασδοειδὴς = γάρασδος, ἀνώ-

(1) Konstantinou Porphyrogennetou, Περὶ θεμάτων 54,2.

(2) K. Satha, Μνημεῖα Ἑλληνικῆς ἱστορίας 7, IV.

(3) K. Paparregopoulou, Νέα ἱστορικὰ δόγματα (Ἐφημερὶς 1880 ἀριθ. φύλλ. 140 σ. 4).

(4) Athan. Petridou, Ἐπιστολιμαία διατριβὴ περὶ τοῦ ὅρου γαρασδοειδὴς (Παρνασσοῦ ΙΒ' 21).

(5) Ἐν τῷ ἔργῳ του *Die slavischen Elemente im Neugriechischen* 14.

δης; Κατὰ τὰ ἀρχαῖα ἀειδής, εὐειδής, δυσειδὴς τὰ δηλοῦντα τὸν καλὸν ἢ αἰσχρὸν τὴν ὄψιν, ἐσχηματίσθησαν ἀνάλογα ἐπίθετα κατὰ τοὺς Βυζαντινοὺς χρόνους ὡς κακοειδής (1), καλοειδής (2), μαυροειδής (3) καὶ τὰ ὅμοια.

Εἰς τὴν σειρὰν τῶν ἐπιθέτων τούτων δέον νὰ καταλέξωμεν καὶ τὸ γαρασδοειδὴς τὸ σημαῖνον τὸν ἔχοντα τὴν μορφὴν γαράσδου. Ὁ ὄνος κατὰ τοὺς Βυζαντινοὺς χρόνους, ὡς καὶ σήμερον ἐνιαχοῦ, ἐκαλεῖτο *ὀ)νικόν*, *ἀλλὰ καὶ ἀείδαρος καὶ γαΐδαρος καὶ γάδαρος*, ὅτι δὲ καὶ *γάραδος*, κατὰ μετάθεσιν, θὰ ἐλέγετο, δεικνύουσι τὰ σημερινὰ *γάρα(δ)ος* (4), *γαρούδι* (5), garádi (6), ὡς καὶ τὸ Καππαδοκικὸν *γαϊρίδι* (7), τό προελθὸν ἐκ τοῦ Ποντικοῦ *γαϊδίρι*, τοῦ τὸν ὄνον δηλοῦντος.

Κατὰ ταῦτα γαρασδοειδὴς εἶναι ὁ γαδαροειδής, ὁ ἔχων τὴν ὄψιν γαδάρου, ὁ ἄλλως ὑπὸ τῶν Ποντίων *γαϊδουροπρόσωπος* καλούμενος, ὑπὸ τῶν Ζακυνθίων, τῶν Αἰτωλῶν καὶ Πελοποννησίων *γαϊδουρομούτρης*, ὑπὸ τῶν κατοίκων Ἀπηράνθου τῆς Νάξου *(γ)αδουρομούρης* ἢ *(γ)αδουρομάσελλος* καὶ ὑπὸ τῶν Μανιατῶν *γαϊδουροκάτηνος*, ἐν ᾗ χώρᾳ κατήνα λέγεται ἡ σιαγών, ὅπερ ἐπίθετον εἶναι ἐντελῶς ἀνάλογον πρὸς τὸ Βυζαντινὸν *ὀνομάγουλος* (8). Χαρακτηρίζεται δ' οὕτω

(1) H. GELZER, *Leontius von Neapel, das Leben des heil. Johannes des Barmherzigen* 41, 21. Ὁ κακοειδὴς ἐν τοῖς παπύροις λέγεται κάκοψις L. MITTEIS, *Griechische Urkunden der Papyrussammlung zu Leipzig*, I, 9. GRENFELL, *Greek papyri in the British Museum* II, 3.

(2) MIKLOSICH-MÜLLER, *Acta et Diplomata* 6, 176.

(3) VOGEL-GARDTHAUSEN, *Die Griechischen Schreiber des Mittelalters und der Renaissance* 385. Οἱ Βυζαντινοὶ εἶπον καὶ κονδοειδὴς (MALALA. Χρονογρ. 100, 17) καὶ ροδοειδὴς (G. PHRANTZE, Χρον. 281, 6). Λέγουσι δὲ καὶ οἱ ἐκ Πόντου νῦν ἀσπροειδής, μαυροειδής, κοκκινειδής.

(4) Οὕτως ἐν Μεγίστῃ καὶ Χίῳ (PASPATE, Τὸ Χιακὸν γλωσσάριον 117). Διὰ τὴν μετάθεσιν τοῦ ρ πβ., πλὴν ἄλλων, καὶ τὰ κοπριά-κροπιά, πικρός-πρικός ποδάρι-ποράδι (Χίος) ἀγουδούρα ἀντὶ ἀγουρούδα, ἤτοι ἄωρος ῥάξ (Σίκινος), κουδάρα, ἀντὶ κουραδα (νομὸς Κοζάνης).

(5) Οἱ Κύπριοι τὸν ὄνον λέγουσι γαρούδιν καὶ οἱ Χῖοι γαρούιν. Ἔπιθι καὶ Γ. Χατζιδάκι, ΜΝΕ, Β' 419.

(6) MOROSI, Bova 108.

(7) LOUKOPOULOU-LOUKATOU, Παροιμίες τῶν Φαράσων 23.

(8) THEOPHANOUS, Χρονογρ. 398, 10. Λέων Γραμματικὸς 179, 5. Ἔπιθι PH. KOUKOULE, Βυζαντινῶν Βίος καὶ Πολιτισμὸς 3, 299. Ὡς γαδουρήσιο ἢ γαδουρινὸ πρόσωπο ἢ μοῦτρο χαρακτηρίζεται παρ' ἡμῖν ὁ ἀναίσχυντος, *ἐν ᾧ ἐν Κάσῳ ὁ αἰσχρὸς τὴν ὄψιν ὡς ἔχων « μούτσουνο τῆς γάρας »* (= γαδάρας). (MICHAEL MICHAELIDOU - NOUAROU, Γλωσσικὰ καὶ λαογραφικὰ τῆς Κάσου, 45).

παρ' ἡμῖν ὁ ἔχων μεγάλην καὶ προεξέχουσαν τὴν κάτω σιαγόνα, ὁ κατὰ τοὺς παπύρους καὶ νῦν *μακροπρόσωπος* (1), ὅστις καὶ κακομούτρης διὰ τοῦτο λέγεται παρ' ἡμῖν.

Ἐσκώφθη λοιπὸν ὁ ἐπαιρόμενος ὡς *κάκοψις*, ὡς φέρεται ἐν τοῖς παπύροις (2), ὡς *ἀσκημομούρης*, ὡς θὰ ἐλέγομεν σήμερον, ὡς ἔχων ὄψιν ὄνου.

Τοῦ αὐτοῦ ἡ ὄψις ἐν τῷ ἰαμβείῳ χαρακτηρίζεται ὡς *ἐσθλαβωμένη*, πιθανῶς ἐπιμήκης, ἀφ' οὗ τότε οἱ Σκύθαι, — ὑφ' ὅ ὄνομα ἐνόουν τοὺς Βουλγάρους (3), ἀλλὰ καὶ τοὺς Ρώσους (4) — περιγράφονται ὡς ἔχοντες τὸ πρόσωπον ἐπίμηκες (5) καὶ γενικῶς δύσμορφοι (6) ὡς οἱ γαρασδοειδεῖς.

Διὰ τὸ ἐσθλαβωμένη ὄψις παρατηρῶ ὅτι δύναται νὰ σημαίνῃ πρὸς τούτοις καὶ ὡς ἔχουσα στίγματα, ἀφ' οὗ σήμερον *σκλαβομούρικο* καὶ *σκλαβᾶτο* λέγεται τὸ πρόβατον τὸ ἔχον εἰς τὸ πρόσωπον ἢ μελανὰ ἢ λευκὰ καὶ κόκκινα στίγματα (7).

Νὰ σχετίζεται ἄράγε καὶ τοῦτο μὲ τὴν πληροφορίαν τοῦ Μιχαὴλ Ψελλοῦ, ὅτι οἱ Ταυροσκύθαι ἦσαν «τὸ χρῶμα ὑπονοθεύοντες καὶ κατακεντοῦντες τοὺς τῶν βλεφάρων ταρσούς;» (8).

Τέλος παρατηρῶ, ὅτι οἱ Βυζαντινοὶ πρόγονοι ἡμῶν τοὺς μὴ Ἑλληνικῆς καταγωγῆς ἐθεώρουν δυσμόρφους, δι' ὅ παρ' αὐτοῖς τὰ

(1) *Oxy. Pap.* I, 136, II, 217. GRENFELL, *Greek papyri in the British Museum* II, 3.

(2) Ὁ κακομούτρης νῦν Κύπρῳ, ἀλλὰ καὶ κατὰ τοὺς Βυζαντινοὺς χρόνους, ἐλέγετο κακομούσουρος (Ἀκολουθία τοῦ σπανοῦ LEGRAND, *Bibl. gr. vulg.* 2, 28, 31, 86, 96. Πουλολόγος στίχ. 105 σελ. 182, (WAGNER, *Carmina Graeca*).

(3) Τοὺς νομάδας Σκύθας, ἔπειτα δὲ Βουλγάρους ὠνομασμένους. MICHAEL PSELLOU, Ἐγκώμιον εἰς Ἰωάννην τὸν μητροπολίτην Εὐχαΐτων (K. SATHA, Μεσ. Βιβλ. 5, 144). «Συμεὼν ὁ τοῦ Σκυθικοῦ ἔθνους ἄρχων, Βουλγάρους αὐτοὺς οἴδαμεν συνήθως καλεῖν» (Βίος Ὁσίου Λουκᾶ τοῦ νέου, *PG*, 111, 449).

(4) MICHAEL GLYKA, Βίβλος χρονικὴ 595, 6. I. TZETZOU, Χιλιάδες, χιλ. 12 ἱστορ. 451, 819 καὶ NIKETA CHONIATOU, Χρον. διήγ. 168, 18.

(5) ANNES KOMNENES, Ἀλεξιάς 1, 145, 8.

(6) Τὴν ὄψιν Σκύθης καὶ ἄχαρις καὶ τοῦτο τὸ γένος τῶν Σκυθῶν κακοηθείας καὶ δυσμορφίας κατάγεται. MICHAEL ATTALEIATOU, Ἱστ. 142, 16.

(7) PH. KOUKOULE, Ἔκθεσις περὶ τοῦ γλωσσικοῦ διαγωνισμοῦ τοῦ 1919 (Ἀθηνᾶς 26, 277). G. ZEUGOLE, Τὰ ποιμενικὰ τῆς ὀρεινῆς Νάξου (Λαογραφ. 15, 74, 79).

(8) MICHAEL PSELLOU, Χρονογρ. 199, 25 (ἔκδ. Σάθα).

Χαζαροπρόσωπος (¹) *Ταταρομούτσουνος* καὶ *Ταταρόκοπος* (²) ὡς καὶ τὸ *Βουργαρομουσουδᾶτος* (³) συνωνύμουν τῷ δύσμορφος.

Β'

Τρίκωλα καὶ χαρακτικὰ

Ὁ Θεόδωρος Πρόδρομος, γράφων πρὸς τὸν βασιλέα, παραπονεῖται διὰ τὴν πολλὴν εὐτραπελίαν τῆς μαχίμου γυναικός του, τὴν ὀργὴν τῆς ὁποίας φοβεῖται. Ἂν μάθῃ, τοῦ γράφει, ὅτι ἐκμυστηρεύομαι πρὸς σὲ τὴν μοχθηρίαν της, τότε φοβοῦμαι μήπως ὁρίσῃ τοὺς ὑπηρέτας της,

> καὶ πιάσουν καὶ ταυρίσουν με καὶ σύρουν με εἰς τὴν μέσην
> καὶ δώσουν με τὰ τρίκωλα καὶ τὰ χαρακτικά μου (⁴).

Οἱ στίχοι οὗτοι ὑποδηλοῦν τιμωρίαν τινά, ἀλλὰ ποίαν;

Ὁ Legrand τὸν δεύτερον στίχον μετέφρασε διὰ τοῦ mes vers et mes paperasses, οἱ δ' ἐκδόται τῶν Προδρομείων ποιημάτων δεχόμενοι, ὀρθῶς, ὅτι δὲν πρόκειται περὶ στίχων καὶ χαρταρίων, λέγουν ὅτι ἐν τῷ στίχῳ ὑπόκειται ἡ νεοελληνικὴ λέξις κῶλος καὶ ὅτι τὰ χαρακτικὰ θὰ ἔχουν παρομοίαν ἔννοιαν, χωρὶς βέβαια νὰ διασαφηνίζουν τὸ πρᾶγμα (⁵).

Τὴν ὀρθὴν ἑρμηνείαν τοῦ στίχου δίδει καὶ πάλιν ἡ νέα Ἑλληνικὴ γλῶσσα, καὶ δὴ ἡ τῶν κατοίκων τῶν μερῶν ἐκείνων, ἅτινα περισσότερον διετήρησαν τὴν Βυζαντινὴν παράδοσιν, ἐννοῶ κατὰ πρῶτον λόγον τὸν Πόντον καὶ εἶτα τὴν Κύπρον.

Ἐν Σινώπῃ λοιπὸν καὶ εἰς ἄλλα μέρη τοῦ Πόντου τέως οἱ παῖδες οἱ παίζοντες τὴν παιδιὰν *τσαρχόν*, τὴν τῶν ἀρχαίων σχοινοφιλίνδα, τοὺς κατὰ τὴν παιδιὰν πλημμελοῦντας συμπαίκτας «ἔβαλλον εἰς τὸν τρίκωλον», κρατοῦντες δῆλα δὴ αὐτοὺς ἀπὸ τῶν χειρῶν

(¹) Πλὴν τοῦ ἀνωτέρω περὶ Σκυθῶν σημειωθέντος, πρόσθες καὶ τοὺς συνεχίζοντας τὸν Θεοφάνη, 673, 19.

(²) St. Sachlike, Γραφαὶ καὶ στίχοι καὶ ἑρμηνεῖαι ἔτι καὶ ἀφηγήσεις στίχ. 503 σ. 96 (Wagner). Πουλολόγος στίχ. 607 σελ. 197 (Wagner).

(³) Poulologos, Ἔνθ. ἀν. Μουσούδι ὡς γνωστόν, οἱ νεώτεροι Ἕλληνες λέγουσι τὴν ὄψιν. Ἡ λέξις ἐκ τοῦ μοιασίδι.

(⁴) Hesseling-Pernot, *Poèmes Prodromiques* I, 37-38.

(⁵) Hesseling-Pernot, Ἔνθ' ἀν. 257.

καὶ τῶν ποδῶν, τοὺς ἐσήκωναν καὶ τοὺς περιέφερον μετεώρους καὶ κατόπιν τοὺς συνέκρουον κατὰ τὰ ὀπίσθια (1).

Ἡ τιμωρία αὕτη θὰ ἦτο καὶ εἰς ἄλλας περιοχὰς τοῦ Βυζαντινοῦ κράτους γνωστὴ εἰς παιδιάς, ἀφ' οὗ καὶ νῦν αὕτη ἐν Κύπρῳ καλεῖται *τρικωλία* καὶ *κροκωλιά*, ἤτοι ἀκροκωλιά (2).

Ἐννοεῖται ὅτι, διὰ νὰ εἶναι ἰσχυρότερον τὸ πλῆγμα, οἱ ὑποβαλλόμενοι εἰς τὴν ποινὴν διεκινοῦντο ἰσχυρῶς, *ἐταλαντεύοντο*, διὰ τοῦτο ἐν Σινώπῃ ἡ παιδιὰ ἐκαλεῖτο *κωλοτάνταλος* (3), ἐν Θεσσαλίᾳ δὲ *διαβολοκούνημα*.

Ἡ σημασία τῆς λέξεως χαρακτικὰ δὲν διασαφηνίζεται ἀμέσως ἐκ τῆς νέας Ἑλληνικῆς. Χαράζω σήμερον ἐν Πόντῳ, ἀλλὰ καὶ ἐν τῇ κυρίως Ἑλλάδι, σημαίνει καὶ κάμνω ἐντομὴν διὰ μαχαιρίου ἢ ξυραφίου ἢ τέμνοντος ὀργάνου εἰς ἓν μέρος τοῦ σώματος (4).

Ἐν Μάνῃ ἄλλοτε μία τῶν τιμωριῶν ἦτο καὶ « τὸ χάραγμα τῆς πατούχας », τοῦ πέλματος δῆλα δὴ τῶν ποδῶν. Ὑποθέτω λοιπὸν ὅτι εἰς τὰ Βυζαντινὰ σχολεῖα οἱ διδάσκαλοι, τιμωροῦντες, θὰ ἐχάρασσον τὸ πέλμα τῶν ἀτάκτων ἢ ἀμελῶν μαθητῶν. Μηδεὶς δ' ἀντείπῃ ὅτι τοιαύτη ποινὴ δὲν ἦτο δυνατὸν νὰ ἐπιβληθῇ εἰς παιδάρια, ἀφ' οὗ κατὰ τοὺς χρόνους τῆς Τουρκοκρατίας, καὶ μέχρι τοῦ παρελθόντος αἰῶνος, πολὺ αὐστηρότεραι ποιναὶ ἐπεβάλλοντο εἰς τοὺς παῖδας· μὴ λησμονῶμεν δ' ὅτι κατὰ τοὺς Βυζαντινοὺς χρόνους, περὶ σχολικῶν ποινῶν προκειμένου, ἀναφέρονται « τραύματα καὶ πληγαὶ βαρεῖαι » (5) καὶ ὅτι οἱ συγγραφεῖς ὁμιλοῦσι περὶ τῆς ὑπὸ τοῦ διδασκάλου χρησιμοποιήσεως φονευτηρίου ῥοπάλου (6).

Κατὰ τ' ἀνωτέρω λοιπὸν ὁ Πρόδρομος ἐφοβεῖτο μήπως ἡ ὀργισθεῖσα σύζυγός του διατάξῃ τοὺς δούλους της νὰ τὸν ὑποβάλουν εἰς οἵαν καὶ οἱ παῖδες ποινήν, εἰς τὸ τρίκωλον δῆλα δή, καὶ νὰ τοῦ χαράξουν καὶ τοὺς πόδας του.

Φαίδων Κουκουλές

(1) Ἐν Ῥόδῳ σώζεται τὸ ἐπίρρημα τρίκωλα ἐπὶ τῆς σημασίας τοῦ ἀντιστρόφως, ἐκ τῆς οὐχὶ βέβαια κατὰ πρόσωπον, ἀλλὰ κατ' ἀντίστροφον θέσιν συγκρούσεως τῶν παιζόντων.

(2) Περιγραφὴν τῆς ἐν Κύπρῳ ὑπὸ τῶν παίδων παιζομένης κροκωλιᾶς, ἥτις προκαλεῖ πόνον τῶν συγκρουομένων βλ. εἰς τὴν μελέτην τῶν N. Kleride-G. Papacharalampous, *Κυπριακὰ παιγνίδια* (Κυπριακαὶ Σπουδαὶ 17, ξ' καὶ ξα').

(3) Ἐν Πόντῳ ταντaλίζω σημαίνει διασείω, ταλαντεύω.

(4) Ὁ. Agathias, Ἱστορ. 45, 12 ἔγραψεν « ἤδη δὲ καὶ πελέκει τὴν κεφαλὴν κεχαραγμένος ἔπεσε πρηνὴς ἐπὶ τῆς ἀσπίδος ».

(5) Makarios Aigyptios, *PG*, 34, 740.

(6) Ἔπιθι Theodoron Balsamona εἰς τὸν Θ' κανόνα τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει Α' καὶ Β' οἰκουμενικῆς συνόδου (Ralle-Potle, Σύνταγμα 2, 682).

L'édition princeps des Actes du Concile de Florence (1577)

Auteurs et circonstances

Dans ses études préparatoires à sa toute récente édition des Actes du concile de Florence, le R. P. Gill aboutit [1] à une double conclusion concernant la publication de 1577:

1. L'auteur de celle-ci serait Mathieu Dévaris, correcteur de grec à la bibliothèque Vaticane et l'obligé, à l'époque, du cardinal Alexandre Farnèse.

2. Le texte en fut établi essentiellement à l'aide d'un témoin de la Famille III amendé sur base de la famille II et avec emploi occasionnel de la Famille I. Les manuscrits eux-mêmes n'ont pu être repérés, mais ils se révèlent dans leur ensemble secondaires.

Au cours de recherches entreprises pour retrouver la trace, dans les collections romaines, du principal témoin des *Mémoires* florentins de Syropoulos, le *parisin. gr.* 427 [2], il m'est arrivé de rencontrer fortuitement un groupe de documents qui jettent une lumière particulière et nouvelle sur une entreprise qui semble n'avoir manqué ni d'ouvriers ni d'incidents ni même de pittores-

(1) Dernières conclusions plus nuancées dans I. GILL, *Quae supersunt Actorum graecorum concilii Florentini* (Concilium Florentinum. Documenta et Scriptores, V 1. Series B), Roma 1953, p. xliii. Cité ci-après sous l'indicatif: Acta graeca, Démonstration détaillée dans le cadre général du problème en J. GILL, *The printed editions of the Practica of the council of Florence*, dans Orient. Christ. Period., XIII, 1947, 486-494.

(2) On sait que ce manuscrit contient tout à la fois les Actes du concile de Florence et les Mémoires de S. Syropoulos. Ce que l'on sait moins c'est que le précieux codex fut, avec le *parisin. gr. 422*, la propriété du cardinal Ridolfi († 1550), avant de passer entre les mains de P. Strozzi, puis de Marie de Médicis qui l'apporta à Paris.

que. Le petit dossier que l'on trouvera en appendice n'est composé que d'originaux ou de pièces de première main dont l'étude oblige à réformer totalement ou à nuancer la manière de voir exprimée ci-dessus. Certes il ne peut encore être donné réponse à tout; particulièrement les manuscrits-base sont encore à trouver. Mais leur trace reconnue mènera un jour à leur découverte le chercheur assez heureux pour rencontrer de nouvelles pistes ou assez patient pour feuilleter les cartons massifs où est classée la correspondance du temps.

Les textes ici publiés sont d'un contenu assez riche pour m'engager à les offrir à mon maître vénéré, le R.P. Hofmann, qui, non content d'être l'âme de la grande œuvre du *Concilium Florentinum*, a enrichi ses séries de dossiers décisifs. Veuille le jubilaire agréer ce modeste travail — une étincelle dans un domaine où il a fait la lumière — en souvenir du temps lointain où il communiquait aux étudiants de ma génération les prémices de recherches dont nous admirons aujourd'hui l'étonnante floraison.

1. – Les éditeurs.

Le beau volume (1) de 406 pages numérotées, paru à Rome en 1577, ne porte qu'une signature, celle de l'imprimeur qui note sur l'avant-dernier feuillet de garde: Ἐτυπώθη ἐν Ῥώμῃ, διὰ Φραγκίσκου Ζανέτου. Ἔτει τῆς θεογονίας 1577. La même officine donnera jusqu'en 1580 au moins (2) d'autres textes grecs à la science ecclésiastique. Il est normal qu'un typographe achalandé se nomme; il est étrange par contre qu'une publication de cette nature, imposante par sa masse et l'intérêt alors brûlant de son contenu, ne comporte ni nom d'auteur ni lettre dédicatoire au mécène qui en fit les frais élevés. Cet anonymat, si contraire à l'humeur publicitaire du temps, doit avoir ses raisons qui ne sauraient nous importer ici. Il a du moins laissé libre cours aux spéculations touchant

(1) Description dans E. Legrand, *Bibliographie hellénique. XVe et XVIe s.*, II, Paris 1885, p. xxiv-xxv. Le volume est toujours d'une grande rareté, quoique Mgr L. Petit en ait apporté plusieurs exemplaires à Rome.

(2) E. Legrand, *op. cit.*, 28, 33, 224. Cet imprimeur était en relations avec le cardinal Sirleto, comme l'indique une lettre du P. Fr. Torres. Voir à ce sujet G. card. Mercati, *Note per la storia di alcune biblioteche romane nei secoli XVI-XIX* (= Studi e Testi 164). Città del Vaticano 1952, 14 n. 4.

l'éditeur que, vu l'absence absolue de traduction, on serait tenté de croire grec.

C'est de fait à un grec, à Mathieu Dévaris, que le P. Gill, à la suite d'autres savants (1), a fait l'honneur de le tenir pour son premier devancier. Pierre Dévaris a en effet écrit à propos de son oncle : *Florentinum concilium tum primum graece editum emendavit* (2). Le propos est formel ou du moins paraît l'être, bien que la manière de s'exprimer du neveu signifie peut-être autre chose, comme nous le verrons.

A côté de ce premier nom il eut cependant été possible d'en aligner un autre plus voyant, celui d'un prélat latin auquel l'hellénisme romain doit beaucoup, celui de Gaspar Viviano. La seconde épitaphe (3) de ce personnage, celle que ses neveux reconnaissants firent graver dans l'église san Francesco d'Urbino, sa ville natale, nous apprend en effet trois choses:

1) que Gaspar Viviano, évêque d'Anagni au moment de son décès, en 1605, avait d'abord été évêque de Sitia en Crète sous Paul IV;

2) qu'il fut rappelé de Crète à Rome par Grégoire XIII;

3) que les effets de sa présence à la Curie ou à sa portée furent trois principaux: la création d'une imprimerie spéciale pour les langues étrangères (4), principalement orientales; la création du Collège grec dont il fut le vrai initiateur (5); enfin — et ceci importe ici au premier chef — la diffusion des Actes grecs du concile de Florence.

A vrai dire, les excellents neveux qui lui tressent ici des louanges intéressées veulent que l'oncle ait traduit les Actes du concile du latin en grec et cette information a passé dans certaines de ses

(1) E. Legrand, *op. cit.*, 25; L. Petit, art. *Joseph de Méthone*, dans Dictionn. de Théol. Cathol. VIII, 1925, 1527.

(2) Cette déclaration se trouve dans l'épître dédicatoire mise en tête du traité latin *Liber de graecae linguae particulis*, paru en 1588 chez Zanetti. Cf. E. Legrand, *op. cit.*, 57.

(3) Texte dans l'Appendice n. VII.

(4) Je n'ai pu consulter A. Bertolotti, *Le tipografie orientali e gli orientalisti a Roma nei secoli XV et XVI*, dans Rivista Europea, IX (1878).

(5) Cf. C. Korolevskij, *Les premiers temps du collège grec à Rome* (1576-1622), dans Stoudion, IV, Rome 1927, 90; L. Pastor, *Histoire des papes*, XIX, Paris 1938, 204.

notices bibliographiques (1). N'importe! Le rapport y est mis, et à bon droit, entre les Actes et son nom. Il n'a pas traduit en grec ce qui n'avait pas besoin de l'être; il a fait mieux.

Né à Urbino vers 1525 (2), Viviano fut promu à l'évêché de Sitia, le 17 juillet 1556 (3). Il administra effectivement son diocèse auquel fut agrégé, le 20 juin 1571 (4), celui de Hierapetra. Mais dès le 15 juillet 1567 (5), il se trouvait déjà vicaire général de l'île. C'est sans nul doute en cette dernière qualité (6) qu'il fut appelé à jouer le rôle d'animateur au sein d'une jeunesse d'autant plus avide d'apprendre que les Universités italiennes lui ouvraient libéralement leurs portes. Catholiques et Orthodoxes bénéficièrent indistinctement de ses attentions. Il est même échu à Viviano d'avoir été (7) le premier maître et la bonne étoile d'un illustre crétois, Maxime Margounios, qu'il recommanda aux savants de

(1) V. gr. G. Cappelletti, *Le chiese d'Italia*, VI, Venise 1847, 363: incaricato dal Gregorio XIII a tradurre in greco gli atti del concilio di Firenze. Autres notices, plus ou moins développées, dans F. Ughelli-N. Coleti, Italia Sacra, I, Venise 1717, 322 n. 68 et P. Batiffol, *La Vaticane depuis Paul III*, dans Revue des Questions Historiques, XLV, 1889, 191.

(2) Il mourut en effet le 25 janvier 1605 plus qu'octogénaire, au dire de P. Arcudius. Cf. E. Legrand, *Bibliographie hellénique du XVIIe siècle*, III, Paris 1895, 482.

(3) Cf. Fl. Cornelius, *Creta Sacra*, II, Venise 1755, 125. 126; C. Eubel, *Hierarchia catholica*, III, 1910, 320.

(4) *Ibid.*, 226.

(5) Fl. Cornelius, *op. cit.*, 125: vicaire général du patriarche latin de CP Scipion Rebiba, puis de Jérôme Landa.

(6) Il la garda jusqu'à son rappel en Italie, car nous la lui voyons encore donner par Margounios dans sa lettre dédicatoire, du 13 juin 1572; ed. E. Legrand, *Bibliographie hellénique. XVe et XVIe s.*; II, Paris, 1885, p. xxv: Reverendissimo in Christo Patri DD. Gaspari Viviano, episcopo Sythiensi ac *vicario cretensi in spiritualibus generali....*

(7) Ce que nous savons de ses relations avec ce théologien et polygraphe orthodoxe est contenu dans la lettre précitée, riche au reste de renseignements sur la jeunesse du personnage. C'est à tort et trop à la légère que K. Dyobouniotès, Μάξιμος ὁ Μαργούνιος, dans Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς, IV, 1920, 581, soutient contre Legrand que le premier maître de Margounios ne fut pas Viviano. Ce ne fut sans doute pas le seul; ce fut certainement le principal. Autrement ce que l'intéressé lui-même dit, dans sa lettre-dédicace, de la conduite de l'évêque latin à son égard serait proprement inexplicable. P. K. Enepekides a bien vu (*loc. cit.* 16) que l'enseignement prolongé d'un tel pédagogue eut sur l'enfant une influence qui devait être un jour à l'origine de ses démêlés dogmatiques avec son Eglise.

Padoue et avec lequel il resta un temps en correspondance ([1]). Il interrogeait à l'occasion des grecs sur divers points de sciences ecclésiastiques ([2]), mais ne composa lui-même rien qui mérite attention. Le petit écrit latin sur les patriarches de Constantinople d'après la chute, écrit dont on a déploré la disparition ([3]), mais qui est conservé en autographe ([4]) n'est en effet pas d'un bien grand intellectuel. Mais l'homme savait agir et le prouva. S'il ne fut pas écrivain, il sut être éditeur avisé et diligent.

Il apprit en effet la langue d'Homère et très bien. Un *avviso di Roma*, du 1[er] août 1579, le célèbre en effet comme *huomo singo-*

([1]) L'initiative de cette correspondance revint à l'évêque lui-même. Margounios s'en déclare aussi joyeux que surpris. *Ibid.* p. xxvi: At tu hoc officii genere non contentus, cum a te abessem, proptereaque ea mihi verbis exponere sicuti solebas, non posses, id tibi litteris faciendum putasti, quod non dicam sperare, sed ne optare quidem unquam ausus essem. On n'est que plus étonné de ne pas trouver trace de cette correspondance dans l'ample collection de lettres que Margounios nous a laissées et où l'on rencontre, à côté de savants allemands (Hoeschel, Sylburg et Schott), des humanistes italiens de moindre notoriété (R. Molinetti, Ph. Siminello, Ascanio Persio). Sur la collection qui compte près de 200 pièces voir maintenant les relevés de P. K. Enepekides, *Der Briefwechsel des Maximos Margunios*, dans Jahrbuch der österreichischen byzantinischen Gesellschaft, I, Wien, 1951, 13-66 et Ch. Astruc, *Maxime Margounios et les recueils parisiens de sa correspondance*, dans Κρητικὰ Χρονικά III, 1949, 211-261.

([2]) Fabricius-Harles, *Bibliotheca graeca*, XI, 1808, 648 et E. Legrand, *op. cit.*, 205 il était déjà en Italie quand il questionna le grec Jean Nathanaël sur des points de discipline sacramentaire.

([3]) C. Korolevskij, *op. cit.*, 90 n. 3. C'est également à tort que cet auteur fait de Viviano un évêque d'Urbino.

([4]) Sur les feuilles de garde II-III[v] du *vatican. gr.* 1497 qui lui appartint. On a donné à cet écrit le titre suivant: *De catholicis patriarchis in Oriente post Constantinopolim captam.* L'auteur parle en effet des quatre patriarches grecs et latins qui résidèrent au moins un temps en Orient (Constantinople ou Crète). Mais, bien qu'exact ce titre est absent du manuscrit, où on lit en revanche cette épigraphe qui ne peut s'appliquer qu'au contenu proprement dit du volume: *Graecorum auctorum opus ad catholice veritatis defensionem.* Selon G. Giannelli, *Codices Vaticani graeci*, codd. 1485-1683, Byblioth. Vaticana 1950, 23, 24, ce titre serait de la main de Viviano ainsi que la dernière phrase qui précède sa signature. S'ensuit il que le petit exposé sur les patriarches catholiques n'est pas de l'évêque d'Anagni? Le descripteur du codex semble le penser. Autres manuscrits de ce prélat, passés du Collège grec à la Vaticane, et décrits dans ce même volume, *Ibid.*, 536 s.v. Viviani.

lare nella latina e greca lingua (1). Un grec de haute volée, P. Arcudius, qui le fréquenta, nous est garant (2) qu'il maîtrisait les deux langues savante et démotique. Un long séjour en Orient où il pérégrina à l'occasion lui permit de perfectionner ses connaissances linguistiques; les devoirs de sa charge pastorale comme aussi le souci de surveiller et d'animer des établissements d'enseignement, tel le collège fondé par Bessarion (3), lui en firent une nécessité. De la sorte Viviano ne fut pas seulement de ces prélats que leur qualité d'évêque désignait pour présider avec plus ou moins de bonheur une entreprise d'édition; son acquit et sa compétence le recommandaient comme technicien. Et c'est dans ce rôle que ses étourdis de neveux ont certainement voulu nous le dépeindre.

Nous serions réduits à le supposer si une lettre en grec (4) ne tranchait tout doute. Ce document essentiel, malheureusement sans mention d'année (5), est catégorique. Un deux septembre, les signataires, l'évêque de Sitia et de Hiérapetra d'une part et Nicolas, de la Société des Stavrophores, de l'autre, annoncent au cardinal Sirleto qu'ils viennent de remettre aux typographes, soigneusement revisés par eux, tous les préliminaires du concile, du début aux sessions exclues (6). Ils sont si personnellement engagés dans l'affaire qu'ils font part des difficultés rencontrées et de l'impossibilité où ils sont d'aller plus avant si on ne leur procure pas un volume attendu. Que le prélat en question soit notre Viviano, on ne saurait en douter, car le siège secondaire de Hierapetra ne fut uni qu'en 1571 à celui de Sitia dont Viviano devait rester titulaire encore huit bonnes années (7). Quant à son assistant, il fait ici sa première apparition dans l'histoire littéraire.

Son nom complet fut Nicolas Stridoni. Originaire de Venise, il se fit religieux chez les Croisiers (ὁ ἐκ τῆς ἑταιρείας τῶν σταυροφόρων) et fréquenta certainement longtemps les milieux grecs au point de manier leur langue avec une certaine virtuosité. On trouve en

(1) L. Pastor, *op. cit.*, 204 n. 2.

(2) E. Legrand, *Bibl. Hell. du XVIIe s.*, III, 482: et imparò assai commodamente così la lingua literale come volgare.

(3) Sur cette institution peu connue, voir infra p. 180.

(4) Texte ci-après, Appendice N.I.

(5) Termes certains: 1572-1576.

(6) Soit J. Gill, *op. cit.*, 1-48.

(7) Il ne fut en effet transféré au siège d'Anagni que le 3 août 1579. Cf. C. Eubel, *op. cit.*, III, 120.

effet, transcrits de sa main dans le même *vatican. gr.* 1902 (1), plusieurs pièces de vers — je n'oserais dire poèmes — dont nous donnons ci-dessous un triple échantillon. A la vérité, sa ville natale regorgeant de réfugiés, il n'avait pas besoin de s'expatrier pour rencontrer des milieux hellénophones. Cependant une circonstance ferait penser qu'on dut le voir soit à Padoue soit en Crète. Il fit en effet connaissance et se lia avec Maxime Margounios qui lui adresse, en latin, une lettre sur la procession du Saint Esprit (2), dont son auteur se prévaudra plus tard devant le patriarche de Constantinople quand on aura attaqué son orthodoxie (3). Un séjour en Crète expliquerait à la fois sa rencontre avec Margounios et son intimité avec Viviano qu'il aurait en ce cas suivi à Rome en raison de sa grande connaissance du grec. Il rendrait aussi plus naturelle sa promotion (4) au siège insulaire de Mylopotamo (16 mai 1582).

Telles sont les deux personnages qui reçurent mandat d'éditer les Actes grecs du concile de Florence. Ils semblent avoir cohabité à Rome dans une méritoire pauvreté. Du moins a-t-on l'impression, à lire le long factum de Stridoni intitulé « Περὶ ἀργυρίου », que son estomac à lui criait un peu famine:

Ἀργύριον μὴ ἔχων, θαῦμα μέγιστον, ἔδω!

et d'en appeler gaillardement à l'escarcelle cardinalice (5).

(1) Sur ce gros manuscrit où l'on rencontre de tout et où il m'est déjà arrivé de puiser, consulter G. card. MERCATI, *Opere Minori*, III (Studi e Testi 78), Rome 1937, 143 et 144; V. LAURENT, *Deux chrysobulles inédits des empereurs de Trébizonde Alexis IV-Jean IV et David II*, dans Ἀρχεῖον Πόντου, VIII, 1953, 242-244.

(2) Cf. L. PETIT, *Maxime Margounios*, dans Dictionnaire de Théologie Catholique, IX, 1927, col. 2041, n. 9.

(3) E. LEGRAND, *Bibliographie Hellénique. XVe et XVIe s.*, II, xlviii-liv (voir p. xlviii: ἡ πρὸς Νικόλαον τὸν τῆς τάξεως τῶν σταυροφόρων, μετὰ ταῦτα δὲ Μυλοποτάμου ἐπίσκοπον, ἐπιστολή). Cette lettre à Stridoni existe-t-elle encore? Elle serait en ce cas inédite, car je n'en ai trouvé nulle part le signalement précis.

(4) Inconnu de LE QUIEN, *Oriens Christianus*, III, 1740, 935-938 et de Fl. CORNELIUS, *op. cit.*, 173-180; simple mention dans P. GAMS, *Series episcoporum*, 1873, 403; notice dans C. EUBEL, *Hierarchia catholica*, III, 1910, 261. Signalé jusque vers 1588.

(5) *Vatican. gr.* 1497-fol. 433r-v:
Ἀργυρίου κἀμὲ χρειὼ ἀνέπεισε βαρεία
ἀργυρίου χάριν τοῦτ' ἐπίγραμμα γράφειν.

L'entreprise alla tout de même son train, donnant au poétastre des occasions inédites de versifier. Le premier cahier des Actes sortent-ils enfin des presses? Le brave Nicolas y va d'un quatrain [1] pour célébrer l'événement. L'apparition d'une seule feuille a causé tant de joie! Qui pourra décrire alors l'allégresse qui saluera l'achèvement de l'œuvre? Le tandem se promettait donc bien de mener la tâche à son terme et l'on ne voit pas ce qui les en aurait empêchés. Évidemment il y eut l'incident du typographe Berto [2] que l'on dut, on ne sait pourquoi, incarcérer. Cet ouvrier, aux qualités exceptionnelles, devait sans doute être un des maîtres graveurs [3] de la Maison Zanetti, puisque c'est chez ce dernier que l'ouvrage parut. Son aventure montre que l'on pouvait être indispensable dans la Rome du XVI[e] s. sans être pour autant à l'abri des mauvais coups. Ses compagnons de travail déclarent ne pouvoir continuer sans lui, en sorte que sa détention risque de stopper l'impression des Actes si ardemment et si universellement désirés! Le cardinal intervint-il et, pour l'amour du grec, tira-t-il Berto de son mauvais pas? On ne sait, mais ce qui est certain c'est que la besogne reprit son cours.

Cette continuation souleva bientôt un conflit, typique de ces rivalités qui en tant d'occasions divisèrent les érudits de la Renaissance. Les entreprises comme celles-ci ont toujours suscité des émules ou des envieux. Les Actes du concile de Florence était à l'ordre du jour. Le pape en prescrivait l'édition, un cardinal en suivait les travaux. L'érudition n'avait ici que faire; la nécessité, née de l'immense espoir répandu partout, au lendemain de la victoire de Lépante, d'une prochaine délivrance des populations grecques, commandait l'entreprise et les lettrés ne manquaient pas à Rome qui eussent désiré y prendre part.

Au nombre de ceux-ci se distinguait un siennois, Fabio Benvoglienti (Benevolentius), qui, après avoir illustré sa patrie, était venu se fixer sur le Tibre et remplissait à la cour pontificale des

(1) Notre Appendice n. III.

(2) Cf. infra Appendice n. IV.

(3) Je n'ai pu retrouver la trace de ce personnage. Rien dans Fr. Barberi, *Paolo Manuzio e la stamperia del popolo Romano* (1561-1571), Roma 1942. Le travail de A. Bertolotti, *Le tipografie orientali e gli orientalisti a Roma nei secoli XV et XVI*, dans Rivista Europea, IX (1878) m'est resté inaccessible.

fonctions mal définies (1). En gros on peut dire que Grégoire XIII l'engagea comme traducteur de textes ecclésiastiques grecs en latin, avec mission aussi de rechercher et de signaler tout ce qui, dans ce domaine, méritait attention. Il se mit ainsi très tôt en relation avec tout ce qui, à Rome, possédait des bibliothèques, principalement avec Sirleto qui, collectionnant les manuscrits grecs en érudit autant qu'en homme d'Église, se montrait plus prompt à les communiquer. Le cardinal qui, le cas échéant, mettait la main à la pâte (2), exerçait un empire débonnaire sur une nombreuse clientèle d'érudits vivant sur les flancs des bibliothèques romaines. Ceux-ci étaient souvent balancés entre leur humeur du moment et les exigences de leurs mécènes. Mais les bons anges de l'érudition veillaient qui, comme le P. Reith (3), suggéraient les tâches les plus urgentes et pressaient le haut prélat d'user de son pouvoir auprès des traducteurs à gages. Le bon Père, qui en avait surtout aux Protestants, brûlait de voir les hérétiques confondus par saint Athanase et saint Cyrille mis en latin. De ce dernier Jean-Baptiste Gabio traduirait le commentaire sur les douze prophètes, Benvoglienti le commentaire sur Ézéchiel. Que la consigne ait été passée, c'est ce dont témoigne une note apposée sur la première page de l'index de la Bibliothèque de Sirleto. Le tandem promit, mais ne s'éxécuta, semble-t-il, pas. C'est qu'alors le concile de Florence les attirait, eux aussi, plus fortement.

Sans s'être consultés — le pouvaient-ils? — tous les deux (4)

(1) Sur le personnage voir G. M. Mazzuchelli, *Gli scrittori d'Italia*, II, 11, Brescia 1760, 894, 898.

(2) Le cardinal tint à voir lui-même et à corriger avec le concours de Fulvio Orsini la traduction des Actes du concile de Trente faite par Dévaris Mathieu. E. Legrand, *op. cit.*, 33 (description de l'ouvrage) et 58 (attestation de Pierre Dévaris).

(3) Cf. sa lettre au cardinal Sirleto ci-dessous, Appendice n. VI. Ce religieux jésuite, recteur du collège de Cologne après y avoir enseigné la rhétorique, fut en rapports épistolaires avec presque tous les savants de l'époque. Il mourut assassiné le 26 octobre 1574. Ce document doit être en conséquence le plus ancien de notre petite collection. Cf. C. Sommervogel, *Bibliographie de la Compagnie de Jésus*, VI, 1895, 1705, 1706. Son nom s'écrit aussi Rheitt et Reidt, en latin Rethius.

(4) Sur ce fait et quelques données intéressant nos deux humanistes voir P.-M. Baumgarten, *Neue Kunde von alten Bibeln mit zahlreichen Beiträgen zur Kultur und Literaturgeschichte Roms am Ausgange des sechzehnten Jahrhunderts*, Rome 1922, 338.

s'attelèrent à la même besogne, à la traduction latine d'une *Défense du concile de Florence,* en cinq livres, mise et publiée sous le nom de Georges Scholarios. Le texte, tiré d'un codex appartenant au cardinal Sirleto et portant cette fausse attribution, parut en grec dans le même volume que les Actes en 1577 (¹). La version latine ne fut éditée qu'en 1579 (²). Les deux compères avaient-ils mauvaise conscience? Il est en tout cas symptomatique que l'un et l'autre firent présenter leur travail au pape, non par l'intermédiaire de Sirleto que l'un d'eux sollicita cependant, mais par celui de Santoro qui s'acquitta de sa mission au cours de deux audiences, les 19 et 20 mars 1578. Ce fut Benvoglienti qui remporta la palme et dont le manuscrit fut enfin envoyé à l'impression. Cette faveur se fit attendre néanmoins.

Ce travail avait précédé un autre plus personnel où le siennois présentait (³) un raccourci des Actes du concile de Florence. La remise à Sirleto de cet écrit se place d'autre part soit immédiatement avant soit au tout début de l'entreprise d'édition. La lettre qui en annonce l'envoi ne fait en effet aucune allusion à cette dernière dont d'ailleurs il eût été normal d'attendre l'achèvement, puisque notre érudit déclare n'avoir pu faire son travail sur l'ancienne version latine (⁴) en raison de sa trop grande infidélité. Le sommaire qu'il offre est rédigé directement sur le grec!

L'homme qui a charge d'écrire en latin semble alors ne plus vouloir sortir du grec. Comme s'il appréhendait qu'on lui demandât de traduire les Actes même du concile à la vogue, il se risque à donner un conseil: faire rechercher sur les lieux même des débats, à Ferrare et à Florence, les actes latins. Mais pouvait-il se flatter de trouver là ce que l'on ne rencontrait nulle part à Rome? Il semble qu'il en ait nourri l'illusion jusqu'au bout, car la traduction d'Abraham ne sera pas remplacée par lui qui mourra en 1581.

(¹) E. LEGRAND, *op. cit.*, 25. Le manuscrit utilisé portait le n. 84 dans la collection du cardinal; c'est actuellement le *vatic. ottobon. gr.* 196. On sait que cet ouvrage, transcrit ailleurs sans nom d'auteur, est en réalité de Jean Plousiadénos. Cf. L. PETIT, *Joseph de Méthone*, dans Dict. de Théol. Cathol., VIII, 1925, 1527, 1528.

(²) Interpretatio Gennadii Scholarii quinque capitum quae in sancta et oecumenica synodo Florentina continentur. Rome 1579.

(³) Cf. Appendice V.

(⁴) Celle de Bartholomée Abraham, évêque de Sitia, parue en 1521 à Rome. Cf. J. GILL, *The printed editions*, loc. cit., 496.

Entre temps Benvoglienti, lancé sur les traces de Georges de Trébizonde et de Bessarion, se faisait communiquer les catalogues de manuscrits grecs de divers personnages, entre autres celui du cardinal Alexandre Sforza (1). Il fit là une découverte qui combla son amour-propre. Ce fonds princier possédait en effet deux copies des Actes que l'on commençait alors d'imprimer. L'inventaire dressé par le fameux théologien jésuite du concile de Trente, François Torres, porte en effet ces deux mentions:

50. Acta concilij florentinj cum tribus orationibus Georgij Scholarij super pace dogmatica inter Latinos et graecos facienda.
129. Synodus florentina (2).

Bon juge, notre philologue conclut aisément qu'il y avait là une copie d'une qualité exceptionnelle, un *prototype* des Actes florentins dont les Préliminaires étaient déjà sous presse! Comme le voulaient les attributions de sa charge, il le fit savoir à Sirleto et peut-être même cette découverte lui fournit-il l'idée du sommaire qu'il fit tenir au cardinal vers le même moment. Viviano et Nicolas, alors embarrassés par les divergences que présentaient les manuscrits à leur disposition, en furent vivement émus et se firent communiquer (3) à leur tour le catalogue de Torres. L'existence du précieux témoin ainsi confirmée, le tandem éditeur s'empressa de prier Sirleto d'intervenir auprès de son éminent collègue pour que le précieux volume leur fût communiqué. La démarche se fit, Sirleto, qui avait du métier, se convainquit de l'excellence du *codex sfortianus* que, semble-t-il, il procura aux requérants.

(1) Il en existe trois catalogues rédigés par des savants (Torres, Possevino, Allatius) de très grande classe, ce qui prouve l'importance attachée à ce fonds. C'est celui de Torres qu'eut en mains Benvoglienti. On lit en effet (*cod. vatic. latin.* 3958, fol. 103') sous le titre (Indice della libreria sforzesca) cette annotation: à m. Fabio Benvoglienti. Ajoutons ici que, la même page portant à son sommet de droite cette autre mention: vescovo di Sitia (voir infra), le catalogue en question dut être composé avant juillet 1579, quand Viviano fut promu à l'évêché d'Anagni.

(2) Examen de cette liste et histoire détaillée du fonds grec des Sforza romains dans G. card. MERCATI, *Note per la storia di alcune biblioteche Romane nei secoli XVI-XVII* (= Studi e Testi 164), Città del Vaticano 1952, 15-21, 115-120 et passim.

(3) La mention, dont nous faisons cas à la note 1, de l'évêque de Sitia est une preuve certaine qu'il eut lui aussi communication du fameux index établi par Torres.

Pendant ce temps, Benvoglienti faisait partout l'éloge du fameux codex, peut-être pour rappeler discrètement qu'on lui en devait la découverte. Outré de ce procédé, Nicolas, qui avait le vers facile et l'humeur explosive, décocha, au bout d'une semaine, un quatrain (1) au vantard. Les belles assurances de Fabio sont inutiles et déplacées. Peut-il croire que Sirleto, au savoir applaudi partout, ignore que le *codex sfortianus* surclasse toutes les autres copies? La suite de l'incident ne nous est pas autrement connue.

De l'exposé qui précède il ressort nettement que les éditeurs chargés par Grégoire XIII de procéder à l'édition des Actes grecs du concile de Florence furent un évêque et un religieux clerc, l'évêque de Sitia et Hierapetra Gaspar Viviano, et Nicolas Stridoni, croisier vénitien, le premier surtout recommandé pour sa connaissance de la discipline et de la croyance des grecs, le second, ce semble, pour sa pratique plus poussée de la langue. Benvoglienti, dont le rôle officiel était autre, n'y eut aucune part directe; il ne s'en arroge d'ailleurs aucune, bien que ses activités aient à l'occasion gêné ou secondé celles des éditeurs.

Il reste à expliquer la déclaration de Pierre Dévaris citée au début. L'allusion à l'édition princeps est là expresse et le propos doit être rigoureusement exact, car autrement ce rappel direct au cardinal Farnèse eût été offensant. Comment dès lors l'interpréter? Simplement en ce sens que Mathieu Dévaris, grec de naissance et de réflexe, supervisa les épreuves. Son rôle fut celui de prote ou de conseiller, le cas échéant, nullement d'éditeur. Il put suggérer des amendements au texte ou aider à sa toilette.

Ce faisant, Mathieu était dans son rôle de correcteur de la Vaticane, charge que Pie IV lui avait conférée par bulle du 8 janvier 1562: ... *correctore nuncupando, qui, si quid in eorumdem voluminum graecorum scriptura et orthographia depravatum repererit, corrigere et emendare, ac ad veram debitamque orthographiam redigere habeat* (2). D'autre part les érudits de la Renaissance se rendaient volontiers service. C'est ainsi que la traduction grecque des Actes du concile de Trente, parue sous le seul nom de ce même Dévaris, fut revue et corrigée par Sirleto en personne et Fulvius Orsini, sans que les noms de ces deux personnages paraissent en

(1) Texte ci-dessous, Appendice n. IV.

(2) E. LEGRAND, *op. cit.*, I, p. cxcv-cxcviii (notice sur le personnage,

l'occurrence [1]. De même il se peut que la part prise par le correcteur à l'entreprise ait dépassé celle que lui dictaient les devoirs de sa fonction. L'œuvre lui devrait en ce cas d'être moins imparfaite. Il ne saurait pour cela en être dit l'artisan.

Deux questions doivent rester sans réponse satisfaisante. Pourquoi Viviano et Stridoni n'ont-ils pas signé leur œuvre? Pourquoi ne l'ont-ils pas assortie d'une traduction latine?

Evidemment le gros volume mis par eux sous presse ne contient pas une seule ligne de leur fonds, si l'on excepte l'avertissement du début trop court et trop discret pour faire impression. Mais la publication d'un monument aussi insigne appelait une dédicace au pape ou au cardinal Sirleto. La muse de Stridoni avait là une occasion de se distinguer qu'il ne devait plus retrouver. Inutile d'épiloguer sur les raisons d'un silence qui n'était pas dans les mœurs et dut avoir sa cause. L'absence de traduction peut s'expliquer à la rigueur par le désir qui serait bien dans la mentalité d'un ancien et d'un futur évêque de Crète de destiner cette publication, utile à l'Occident, aux milieux grecs des possessions vénitiennes comme au reste à tout l'Orient orthodoxe. Simple conjecture qui doit attendre confirmation.

2. – Sources et conditions de l'édition.

La lettre des éditeurs au cardinal Sirleto affirme deux faits essentiels:

1. Le texte des Préliminaires du concile [2] fut établi sur base de plusieurs copies (ἀντίγραφα). Cette partie fut en effet composée et tirée d'abord. L'opération dut coïncider avec la découverte du *sfortianus* qui marqua un temps d'arrêt dans le travail.

2. A la pluralité des témoins dont les divergences les faisaient hésiter, Viviano et son aide semblent avoir voulu substituer pour la suite le *codex sfortianus* dont tout le monde vantait l'excellente qualité.

Ils nous faut donc traiter le problème des sources en fonction de cette double constatation et voir si l'examen des parties ainsi inégalement découpées confirme l'arrangement que celle-ci suppose.

(1) E. Legrand, *op. cit.*, II, 33 (Description du volume des Actes traduits en grec du concile de Trente).

(2) Correspondant aux pp. 1-48 de la nouvelle édition.

A. *Les Préliminaires.*

Les éditeurs sont ici formels: ils ont employé plusieurs copies qui ne laissaient pas d'accuser entre elles de fréquentes divergences. Leur tâche a naturellement consisté à confronter leurs différentes leçons et, le cas échéant, à amender le texte (μαλιστ' ἀπηκριβωμένα).

Que l'on ne s'y trompe toutefois pas! Ce recours à plusieurs sources relève moins d'une conception plus saine du travail critique que d'un concours de circonstances extrêmement favorables. Il est en effet peu conforme aux usages scientifiques du temps que l'on ait fait à travers Rome une recherche systématique de toutes les copies y existant (1) des Actes du concile de Florence. L'époque n'avait pas nos scrupules de philologues. Il suffisait à l'humaniste le plus averti de se savoir en mains un témoin de qualité pour baser sur lui seul son édition. Si Viviano eut à sa disposition tant de copies qu'il en paraît embarrassé c'est que celles-ci s'offraient à lui et qu'il n'eut au sens propre qu'à tendre la main.

Considérons en effet les personnalités intéressées directement à l'entreprise. Elles sont trois en possession chacune d'un fonds de manuscrits grecs.

Le pape Grégoire XIII qui ordonnera et financera l'impression du gros volume fait penser à la Vaticane où l'on rencontrait au moins une copie de nos Actes, copie qui avait déjà tenté auparavant la curiosité d'un lecteur (2).

(1) Cette recherche fut si peu dans leur intention qu'ils sont loin d'avoir exploité tout ce que les manuscrits à leur disposition (particulièrement les 4 copies du cardinal Sirleto) leur offraient. Ils ont ainsi omis, non seulement la petite introduction (Gill, p. 27, 28) qui pouvait paraître faire double emploi avec la grande (pp. 1 suivv.), mais encore toutes les discussions finales (K) et une partie des discours préliminaires (p. 47), toutes pièces que l'on peut lire dans le cod. Ottobon. 30 (cod. Sirleti 56).

(2) M. Bertola, *I due primi Registri di prestito della Biblioteca Apostolica Vaticana*, Città del Vaticano 1942, 84, 85: Reverendus Domnus Iohannes abbas sancti Sebastiani habuit libellum conciliorum in Florentia cum cathena ex membraneis in rubeo, die xviii iunii 1496. Restituit die xxi iunii. Des deux copies des Actes du concile de Florence actuellement conservées dans le fonds Vatican proprement dit, les codd. *Vatic. gr.* 837 et 1819, c'est la première, du XVe s. (cf. R. Devreesse, *Codices Vaticani graeci*, III, 1950, 385, 386) qui dut servir au prêt, la seconde n'existant pas encore.

L'homme qui patronna directement l'œuvre et la fit aboutir, le cardinal Sirleto, se trouvait posséder l'un des fonds grecs les plus riches de l'époque. Or la liste définitive compilée après sa mort par Jean de Santa Maura (1) ne compte pas moins de quatre copies des Actes aujourd'hui parfaitement reconnaissables grâce au numéro d'ordre correspondant à celui du susdit catalogue et inscrit au sommet de gauche de l'un des feuillets de garde dans des conditions qui l'on fait passer inaperçu. On peut ainsi admettre avec certitude les identifications suivantes:

le N. 20	=	l'ottobon.	gr.	68
le N. 56	=	»	gr.	30
le N. 142	=	»	gr.	171
le N. 230	=	»	gr.	389 (2).

Ces quatre témoins ont sans doute aucun passé par les mains de Viviano et de son assistant. On doit même reconnaître en elles ces copies dont ils parlent au cardinal leur mandataire. D'encre encore fraîche — aucun ne remonte au XVe s. — ces codices ne semblent pas avoir satisfait nos hellénistes. Le manuscrit-base, utilisé pour ce début, ne s'est en effet pas retrouvé dans ce lot. Il est vrai que pour les Préliminaires le N. 56 vient seul en cause, les trois autres ou n'ayant jamais possédé le texte (Nos 20 et 142), ou l'ayant déjà perdu à l'époque (N. 230). Mais un examen attentif m'a persuadé que le manuscrit-base des Préliminaires n'appartenait ni à la Vaticane ni au cardinal Sirleto. Le P. Gill (3) a démontré qu'on ne saurait le rencontrer dans les fonds romains tels qu'ils nous sont aujourd'hui connus. Je me demande dès lors si le codex en question ne fut pas simplement la propriété de Viviano qui l'aura apporté de Crète et aura fondé dessus son édition. A la décision de publier la recension policée se joindrait ainsi dans les intentions du prélat une raison sentimentale, celle d'utiliser un manuscrit qui fut à lui.

(1) Catalogue conservé dans le *cod. Vatican latin.* 6163. Deux autres listes dans le cod. *Vatican latin* 3958, fol. 175-180 et 315^{v}-230^{v}. Sur ces deux dernières, dont l'une — la première — est attribuée à Sirleto lui-même, voir l'exposé de Mgr G. Mercati, dans *Opere Minori*, IV, 363-366. Un autre inventaire dans le *Vatican. gr.* 1207. Tous gardent aux manuscrits la même cote.

(2) L'ancien numéro ne figure plus sur ce manuscrit qui a été accidenté et est fort abîmé au début. Mais cette identification ne saurait faire de doute, les trois autres étant certaines.

(3) J. Gill, *The printed editions*, *loc. cit.*, p. 496, 497.

S'il y eut au monde un point que les Actes grecs du concile de Florence purent passionner, ce fut, je l'imagine, le collège des Quinze clercs. Cette fondation de Bessarion ([1]) devait se piquer de bonne littérature, que devait au reste avoir particulièrement à cœur le *praeceptor litterarum* attaché à l'institution. Ne serait-ce pas ce milieu qui, au temps de sa plus grande activité, mit en circulation la version épurée de nos Actes? L'idée de retoucher le style trop vulgaire ne peut être venue qu'à une académie ou à un milieu d'études. Et ce milieu exista et prospéra en Crète avant et après 1500. C'est lui qui forma le premier traducteur des Actes, cet Abraham que leur style et certain contenu offusquèrent. Il y a même quelque possibilité pour que ce prélat ait trouvé dans son île le codex qu'il traduisit. Les exemplaires des Actes du concile avaient circulé dans les Cyclades, comme le prouve la copie qu'en fit, en 1506, dans l'île de Carpathos le crétois Manuel Grégoropoulos ([2]) et comme autorise à le penser l'intérêt primordial qu'avaient à leur diffusion dans les régions de domination latine les autorités catholiques tant civiles que religieuses.

Viviano a donc bien pu posséder, lui aussi, une copie des Actes qui sera venue avec lui en Italie et dont il se sera servi. Certes on ne découvre rien de pareil dans le lot de codices légué par lui au Collège grec. Mais outre qu'il offrit de son vivant plusieurs volumes à divers personnages ([3]), plusieurs autres furent dispersés ([4]).

([1]) Viviano, dans son petit écrit sur les patriarches catholiques de Constantinople cité ci-dessus, en fait mention expresse: *Collegium quindecim sacerdotum ac unius linguarum praeceptoris*, doté par Bessarion de 300 ducats de revenus. Il ne semble pas être parvenu à rendre à cette institution sa première vitalité: *quamvis praesidentium fortassis incuria non ita feliciter se gerat prout pia Bessarionis intentio fuerat. Vatican. gr.* 1497, a-b. Voir à ce sujet. G. Hofmann, *Wie stand es mit der Frage der Kircheneinheit auf Kreta?*, dans cette revue même, X, 1944, pp. 97, 98. On est étonné de ne pas trouver mention de cette fondation ancienne dans le travail de W. van Heteren, *Progetto di fondazione di un collegio di rito greco nell'isola di Candia verso la fine del XVI secolo* (Bessarione, VII, Rome 1900, 600-608). Voir aussi Stoudion, *loc. cit.* 92 n. 1.

([2]) J. Gill, *The printed editions* ... 487, et introductio p. xi et xii. Il s'agit de l'actuel cod. *Vindobon. Hist. gr.* 14.

([3]) On peut ainsi lire, dans le *vatic. lat.* 8223, fol. 164, deux reçus pour deux livres prêtés au cardinal Sirleto, le 30 juin 1578, auquel il en céda d'autres; cf. Appendice n. V (Post-scriptum).

([4]) C'est ainsi que l'actuel *Vatican. gr.* 1497, relatif précisément aux controverses florentines, quoique ne comprenant pas le texte des

Quoi qu'il en soit de cette hypothèse, il est certain que l'exemplaire mis à contribution par les éditeurs pour les Préliminaires appartenait à la Famille III. Celui-ci figure-t-il malgré tout dans le petit groupe de six copies qui la compose? Faute de données, je ne puis répondre à cette question. Mais je crois qu'on pourrait en reprendre l'examen avec chances de solution.

B. *Les sessions et annexes.*

Suivant ce qui vient d'être exposé les éditeurs durent se servir, pour établir le texte des sessions et celui des parties intermédiaires, d'un nouveau témoin, le *codex sfortianus*, dont les connaisseurs déclaraient unanimement la valeur exceptionnelle. Malheureusement ce volume, qui existait encore au XVIIe s. puisque le catalogue d'Allatius en note la présence sous cote nouvelle (1), a disparu comme au reste l'autre copie du même fonds. L'enquête serrée menée par le P. Gill n'a révélé aucun manuscrit qui lui soit assimilable; d'autre part le cardinal G. Mercati qui vient de refaire l'histoire détaillée des grecs des Sforza romains, n'en a pas davantage trouvé trace (2). En conséquence ou les deux copies de ce fonds ont péri ou ils se cachent encore en quelque *Additional Fond*. Dans l'impossibilité de juger de leur qualité sur pièces, il ne nous reste qu'à tenter de déterminer la Famille à laquelle appartenait le prototype recherché et de conjecturer la place qu'il y tenait.

Constatons d'abord que sous le rapport des parties composantes le manuscrit-base dont les éditeurs continuèrent à se servir est étranger à la Famille I, les Familles II et III étant seules à présenter les récits et autres courts développements présents dans l'édition de 1577 (= Z, pour la commodité de la démonstration qui va suivre). Le *sfortianus* devrait donc remonter lui aussi à D, présenté comme l'archétype de tout le groupe, ou à C dont on ne connaît pas de copie.

Actes, fut naguère sa propriété. Cf. supra p. 169 n. 4. Sur la bibliothèque du prélat, cédée, entre 1601 et 1605, au Collège grec de Rome et passée depuis à la Vaticane voir P. BATIFFOL, *op. cit.*, 187, 188.

(1) Au reste assez étrange; voir G. card. MERCATI, *Note*... p. 19 n. 2 (numeri barbari). Les numéros assignés aux mêmes codices par Torres et Possevino sont également différents.

(2) *Ibid.*, 183, une liste des manuscrits des Sforza dont Allatius a refait en partie ou en totalité la description dans son catalogue.

C doit être écarté pour de multiples raisons. Notons en trois décisives:

1) p. 106, à la fin de la 4e session, Z, au lieu de bloquer les citations après les discours comme en C, les distribue dans le corps même des textes.

2) p. 351, divers passages, groupés à nouveau par C à la fin de la session, sont répartis aux mêmes endroits et dans le même ordre que D.

3) Des omissions, notées p. XXXIV, seules celles de D sont communes à Z.

Comme ce bref relevé le marque déjà, le codex mis à la base de Z doit tenir de très près au *parisin. gr.* 423 (= D). A première vue, il semblerait même qu'il en dérive. Sa rédaction présente en effet un état plus évolué, puisque toutes les notes marginales de D ont passé dans le texte de Z et que l'ordonnance interne des parties, assez capricieuse dans ce groupe, est le même de part et d'autre.

En réalité, cette conclusion est sujette à caution. On relève en effet en Z des mots, des expressions, des phrases et jusqu'à des passages entiers qui ne se retrouvent pas en D.

Des mots! Ici le phénomène le plus curieux est que le long de passages entiers Z s'aligne aux côtés de C qui n'a pu être à la disposition des éditeurs ni directement, puisqu'il ne figurait pas dans les bibliothèques romaines, ni indirectement puisqu'il ne semble pas avoir été copié. Exemples:

p. 224^{13}: ὁμοίως CZ: ὁμοία D (non ὅμοια)
p. 225^{36}: γενομένης CZ: γεγονυίας D.
p. 227^{6} : οἱ δὲ ἄλλοι CZ: καὶ ἄλλαι D.
p. 227^{25}: ποιεῖν ἤγουν CZ: D omet
p. 417 : τῷ τε πατριάρχῃ CZ: ἱερῷ ἡμῶν πατριάρχῃ D.

Des expressions et des passages entiers! Au tout début de l'ouvrage, p. 23^{11} et 35^{19} (1), le P. Gill a relevé deux membres de phrases qui ne se retrouvent nulle part ailleurs. Comme on ne peut

(1) Toutefois, avant de se prononcer sur la nature de ces textes apparemment nouveaux, il faudrait prendre la patience de collationner tous les manuscrits des Actes dont le prototype n'existe pas, ou de procéder tout au moins à un examen attentif de tous les témoins du XVe s. Je ne serais pas surpris que cette confrontation réserve des surprises. Personnellement je n'ai procédé qu'à des sondages.

supposer que les éditeurs les y aient ajoutés de leur propre initiative, force est de conclure à l'utilisation d'un témoin plus développé qui ne fut ni C ni D. Je dis *plus développé*, car il est au moins deux endroits où le texte de Z présente avec celui de D une disproportion frappante:

p. 226[26]. Après τῇ Φλωρεντίᾳ, Z ajoute quelques cinq lignes; après quoi le texte reprend sans variante aucune. Ce supplément qui complète le récit de l'accueil fait au patriarche est, on ne peut plus, en situation. Au reste, d'une manière générale, l'auteur est particulièrement attentif à mettre en relief les honneurs rendus au chef de l'Eglise byzantine par les autorités italiennes. Il serait étonnant dès lors que le passage ne fut pas authentique.

p. 450[21-29]: Compte rendu de la réunion tenue chez l'empereur pour essayer de gagner à la cause de l'union deux opposants, les évêques d'Héraclée et d'Ephèse. En Z l'exposé est beaucoup plus long et plus circonstancié (1). Une source nouvelle vient certainement ici en jeu.

Que conclure de ces constatations? Que le problème du texte de l'édition de 1577 est à reprendre par la base. J'ajouterai que le manuscrit dont il a surtout été fait état malgré les nombreux apports d'autres sources (2) me semble avoir appartenu à la Famille II, étroitement apparenté à D, mais plus riche que lui et par places recomposé sur l'archétype de C ou sur ce témoin même, sans excepter le recours à la Famille I (surtout au binôme ON).

Devant ces données j'avancerai une hypothèse.

Ce manuscrit nouveau dont l'emploi est postulé surtout par les textes propres à Z doit être le *sfortianus* recherché puis utilisé par Viviano et son assistant. Qualifié de prototype, ce codex devait en effet remonter au XV[e] s. Ne pourrait-il pas dès lors être considéré comme une troisième rédaction des Actes refaite sur D par Plousiadénos avec additions et modifications inspirées de diverses sources dont le décompte ne pourra se faire avec profit qu'après la découverte de ce mystérieux témoin ?

(1) Elle donne notamment tous les noms des participants et marque avec plus de force l'obstination des prélats rénitents. On ne voit pas comment les copistes auraient composé ce morceau, ni pourquoi ils l'auraient glissé dans la trame du récit.

(2) Le P. Gill en a déjà noté la multiplicité. Cf. Introductio, p. xliii.

* * *

En conclusion je crois donc pouvoir affirmer:

1. Que l'édition princeps de 1577 est due à la collaboration de l'évêque de Sitia Gaspar Viviano et du religieux croisier Nicolas Stridoni.

2. Que le rôle de Mathieu Dévaris dut être au plus celui de correcteur pour lequel le qualifiait au reste sa charge de la Vaticane.

3. Que le texte des Actes, établi à l'aide d'un assez grand nombre de témoins, est essentiellement basé pour les Préliminaires sur un manuscrit de la Famille III et pour l'ensemble des sessions soit sur ce même codex avec large emploi du *sfortianus* nouvellement découvert, soit sur le *sfortianus* lui-même, compte tenu d'autres sources.

4. Que l'ensemble du problème, à reprendre, ne pourra être résolu utilement qu'après confrontation poussée de tous les témoins, qu'après surtout la découverte du manuscrit-clef, le *sfortianus* tant vanté!

Paris, le 15 septembre 1954.

V. Laurent A. A.

APPENDICE

I

Vatic. gr. 1902 – fol. 432ʳ (sans date)

Lettre de l'évêque de Sitia (Gaspar Viviano) et du stavrophore Nicolas (Stridoni) au cardinal Sirleto.

Les préliminaires des Actes du Concile de Florence (éd. Gill pp. 1-48) ont été mis au point et livrés aux graveurs. Au moment d'aborder les sessions, il paraît aux éditeurs absolument nécessaire de pouvoir utiliser le *prototype* en possession du cardinal Sforza. Le cardinal Sirleto est donc instamment prié d'intervenir auprès de son éminent collègue pour qu'au plus tôt le volume désiré soit apporté. Autrement il y aura lieu de craindre ou que les graveurs, manquant de copies à corriger, ne doivent chômer ou que le vrai texte de l'évêque de Nicée (Bessarion) ne puisse, en raison des divergences de certaines expressions, être que tardivement établi.

Τῷ μεγαλοπρεπεστάτῳ καὶ αἰδεσιμωτάτῳ καρδηνάλει Γουλιέλμῳ Σιρλέτῳ κυρίῳ ἡμετέρῳ εὖ πράττειν.

Ἅπαντα μὲν τὰ πρὸ τῆς ἁγίας καὶ οἰκουμενικῆς συνόδου, θειότατε καρδηνάλης, ὡς οἷόν τε μάλιστ' ἀπηκριβωμένα ἤδη τοῖς χαλκοτύποις ἐδώκαμεν, τὰς δὲ συνελεύσεις νῦν ἐπιχειρήσαντες, τὸ τοῦ αἰδεσιμωτάτου Σφορτίου πρωτότυπον πάνυ ἀναγκαῖον ἡμῖν εἶναι νομίζομεν.

Καὶ γὰρ τὰ παρ' ἡμῖν ἀντίγραφα, εἰ καὶ πολλάκις πρὸς ἄλληλα δοκεῖ διεστῶτα τυγχάνειν, ἀλλ' ὅμως ἐν τῷ Βησσαρίωνος λόγῳ τῷ τῆς συνόδου καὶ τῶν ἐν αὐτῇ συνελθόντων ἐγκωμιαστικῷ, μάλιστ' ἔστιν ὅτε εὑρήκαμεν διαφέρειν (1).

Διὸ λιπαροῦμέν σε, ἵνα τὸ βιβλίον ἐκεῖνο κομισάμενος τάχιστα πρὸς ἡμᾶς πέμπειν αὐτὸ σπουδάσῃς· ἄνευ γὰρ τούτου δυοῖν θάτερον ἡμῖν ἂν συμβήσεσθαι φοβούμεθα, ἢ τοὺς χαλκογράφους σχολὴν ἄγειν μέλλοντας διὰ τὸ ἐπιδιωρθωμένα παρ' ἡμῶν τετράδια μὴ ἔχειν ἢ τῆς ἰδίας τοῦ Νικαίας γνώμης βραδέως ἡμᾶς καὶ μεγίστῳ πόνῳ μόγις ἐφίξεσθαι τῷ διάφορον τὴν λέξεών τινων ἀνάγνωσιν ἐνίοτε καὶ διημαρτημένην εὑρίσκειν.

Ἔρρωσο καὶ εὐτύχει.

Ἐκ τοῦ ἡμετέρου οἰκήματος, σεπτεμβρίου μηνὸς δευτέρᾳ ἱσταμένου.

Τῆς αἰδεσιμότητός σου δοῦλοι

Ὁ Σιτίας καὶ Ἱεραπέτρας ἐπίσκοπος καὶ Νικόλεως ὁ ἐκ τῆς ἑταιρείας τῶν Σταυροφόρων.

II

fol. 431r

Τῷ αἰδεσιμωτάτῳ καρδηνάλει Γουλιέλμῳ Σιρλέτῳ περὶ Βέρτου χαλκογράφου εἰς φυλακὴν βεβλημένου.

(1) Les divergences ne sont pas aussi graves que le laissent entendre les éditeurs. S'il existe en effet deux états du texte, le second ne fait qu'ajouter au premier trois petits passages et des variantes de mots. Ils pouvaient adopter la rédaction la plus développée. Ils semblent avoir été surtout embarrassés par la fin du discours où les modifications sont plus sensibles du fait que dans un groupe de manuscrits l'orateur s'adresse à l'empereur seul et dans un autre à l'empereur et au patriarche simultanément. L'édition du R. P. Gill n'a pas affronté ce problème. Voir à ce sujet V. Laurent, *La nouvelle édition des Actes du concile de Florence*, dans Revue des Etudes Byzantines XII (1954) 198-209.

Χαλκογράφον Βέρτον τὸν πάντων ἔξοχον ἄλλων
ὀρφναίῃ φυλακῇ, Σιρλέτε, νῦν κρατέει.
Τοὔνεκα σ' εὐνοϊκοὶ μεγάλως λιπαροῦσιν ἑταῖροι
ὃν ταχέως Βέρτον φίλτατον ἐξελέειν.
Καὶ γὰρ τὴν σύνοδόν ποτε οὐχ οἷοί τε τυπῶσαι,
οὐ μὴ ῥυσθέντος Βέρτου ἐκεῖθεν ὅλως.

Σεπτεμβρίου μηνὸς ὀγδόῃ φθίνοντος.

Τῆς αἰδεσιμότητός σου
ὁ ἐλάχιστος δοῦλος
Νικόλεως ὁ Σταυροφόρος.

fol. 432ᵛ

III

Τῷ αὐτῷ

Εἰ πάντες χαίρουσι τόσον νῦν μοῦνον ἰδόντες
τετράδιον γλυπτοῖς, Σιρλέτε, χαλκοτύποις,
ἐν συνόδοιο τέλει τίς τούτων χάρματα πάντως
ἠὲ διηγεῖσθαι ἠὲ δύναιτο γράφειν;

Νικόλεως ὁ Σταυροφόρος εἰς τὸ πρῶτον τετράδιον τυπωθὲν τῆς ἁγίας καὶ οἰκουμενικῆς ἐν Φλωρεντίᾳ γενομένης συνόδου.

fol. 434ʳ

IV

Εἰς τὸν αἰδεσιμώτατον καρδηνάλιν Γουλίελμον Σιρλέτον περὶ Φαβίου

Τίπτε μάτην Φάβιος τὴν Σφορτίου ηὔχετο βίβλον
βελτίστην ἄλλων ἔμμεναι ἀντιγράφων;
Ἦ ῥά γε πουλυμαθῆ τὸν Σιρλέτον ᾤετο λήσειν
ἐν πάσῃ σοφίῃ αἶνον ἔχοντα μέγαν;

Σεπτεμβρίου μηνὸς ἐννάτῃ ἱσταμένου.

Τῆς αἰδεσιμότητός σου
ὁ ἐλάχιστος δοῦλος
Νικόλεως ὁ ἐκ τῆς ἑταιρείας τῶν Σταυροφόρων.

V

Memoriale del Benvogliente al card. Sirleto

Smo Dno No

Vatic. lat. 2023, fol. 36r. (sans date)

Mandai a la Signoria Vostra in villa un sommario del Concilio Florentino greco. Dico g r e c o perchè la traduttion (1) vecchia è in molti luoghi imperfetta e defettiva, e la supplicai che mi facesse gratia d'una opera greca del Trapezuntio *De Primatu Petri* (2) et una epistola del cardinale Bessarione ai Greci del medesimo tenore et che se metesse a la stampa il Gennadio (3) tradotto da me sopra la medesima materia et si facesse diligenza di cercare il concilio florentino latino in Firenze e in Ferrara.

Le ricordo ancora, se le pare, di fare scrivere a Venetia se per sorte fusse nella biblioteca di Bessarione il decreto di Gratiano greco, citato più volte da Gennadio, supplicandoLa che si degni dichiarar la volontà sua.

A li cui santi piedi humilmente m'inchino, e bacio.

Che Dio La conservi comme desidera.

D.V.Stà

Humilissimo servo

Fabio Benevoglienti

P.-S. — Il trattato *De Primatu Petri* del Trapezuntio, 2° di Bessarione non sono nella Libraria Vaticana, ma nela guardarobba donati del Vescovo di Sitia.

(1) Il s'agit de la traduction de l'évêque d'Aria Abraham. Cf. supra p. 174.

(2) Ni Georges de Trébizonde, ni Bessarion n'ont écrit de traité spécial, qui nous soit connu, sur la Primauté de Pierre. En revanche deux écrits de ces auteurs traitent, entre autres (procession du Saint Esprit, usages etc.), assez amplement de ce sujet, la lettre encyclique de Bessarion aux Grecs (PG., CLX, 449-480) et celle de Georges de Trébizonde sur l'unité et la catholicité de l'Eglise (*ibid.*, 829-868). De plus, ces opuscules se trouvent tous deux dans un même manuscrit ayant appartenu à Viviano, le *vatican. gr.* 1497. Cf. C. Giannelli, *op. cit.*, 22, 23 n. 6 et 8.

(3) Cf. supra p. 174.

VI

Lettre du P. Jean Reith s. j. au cardinal Sirleto

Vatic. lat. 2023 - fol. 414r (sans date)

†

Pax Christi D.N.

Petij, cardinalis amplissime, ut in sermonem latinum traduceret M. Antonius Muretus ultimum operum S. Athanasij, Ioannes Baptista Gabius S. Cyrillum Alexandrinum in duodecim prophetas minores et Fabius Benevolentius eiusdem commentarium in prophetam Ezechielem. Spem praebuere! Sed te rogo cujus authoritas apud istos meritò valet plurimum currentibus, quod dici solet, nonnumquam calcar adde, consiliosque iuva ut, te authore, reiectis haereticis catholicos sibi obtigisse interpretes hi et similes graeci Patres gaudeant et in caelesti gloria Deum pro te orent.

Rmae et Illmae D.I. servus
in Chro

IOANNES RETHIUS

Adresse (fol. 415v, au dos): Gulielmo Sirleto S.R.E. cardinali amplissimo.

VII

Épitaphe [1] de Gaspare Viviano à Urbino

D. O. M.

GASPARI VIVIANO EPISCOPO ANAGNINO PIETATE
LITTERIS ET MORIBUS INSIGNI AC TYPOGRAPHIAM
EXTERARUM GENTIUM INDUCENDAM AD COL-
LEGIUM GRAECORUM ERIGEND. AC IN EORUM LIN-
GUAM [2] CONCILIUM FLORENTINUM CONVERTEN-
DUM EX CRETA DUM SYTIENSIS EPISCOPUS
A PAULO QUARTO A GREGORIO XIII SUM.
PONT. IN ITALIAM VOCATO JO. BAPTISTA I. V. D.
ET JO. MARIA POSUERE FILII PATRIS MAESTISSIMI
PATRUO BENEMERENTI MDCV

(1) F. Ughelli, *Italia Sacra*, I, Venise 1644, p. 365. La seconde édition (F. Ughelli-N. Coleti, I, Venise 1717, p. 322 n. 68) a naturellement même texte, mais une répartition des éléments légèrement différente. On trouvera aux mêmes endroits (de même que chez P. Batiffol, *loc. cit.*) une autre épitaphe apposée, celle-là, dans l'église cathédrale d'Anagni mais ne faisant aucune allusion aux travaux du défunt sur les Actes du concile de Florence. Celle que nous reproduisons se lit encore dans l'église San Francesco d'Urbino, la ville natale du prélat.

(2) Les signataires, braves neveux, ne pouvaient s'imaginer que les actes du concile de Florence fussent en grec. Ce n'est au reste pas une mission de traduction — F. Benvoglienti nous est témoin (cf. supra p. 187) que le texte latin n'existait pas à Rome — mais d'édition que Grégoire XIII confia à l'évêque de Sitia. Néanmoins G. Cappelletti, *Le chiese d'Italia*, VI, Venise 1847, p. 363 reproduit l'information de l'épitaphe et elle est retenue, comme de juste, par P. Batiffol.

Aspects religieux de la révolution des Comnènes (1081) (*)

La révolution de 1081 à Byzance nous est décrite avec quelque détail dans l'Alexiade par Anne Comnène, qui insiste curieusement sur la côté mystique des événements. Ceux-ci se déroulent d'un bout à l'autre, en effet, sous l'inspiration ou la protection divine. Ils voudraient se donner comme une page d'épopée, où le merveilleux intervient, où l'histoire brasse le sinistre et le sublime.

Le concours de la Providence constitue le fond du décor devant lequel évoluent des basileis qui sont moines ou qui vont le devenir, des princes ou des princesses qui sont des pénitents, des impératrices qui finissent moniales ou qui auraient désiré l'être, des patriarches qui font et défont les empereurs pour épargner le sang des autres. Byzance, sur le point de sombrer dans la veulerie ou l'anarchie, saisie d'une main vigoureuse, émerge de l'abîme, et le nouvel autocrator, élu de Dieu, règne comme le sauveur de la monarchie.

Nous allons essayer de considérer ce tableau sous l'aspect religieux souligné par Anne Comnène, et de l'apprécier ensuite à sa juste valeur.

(*) Abréviations.

Al. = Anne Comnène, *Alexiade*, éd. B. Leib et tr. fr., dans la *Coll. Byz. G. Budé*, 3 vol., Paris, 1937-1946.
Attal. = Michel d'Attalie, *Histoire*, éd. Bekker, dans le *Corpus script. hist. byz.*, Bonn, 1883.
Br. = Bryenne, *Histoire*, dans Migne, *P. G.*, t. CXXVII, et Bonn (1836).
Grumel V. = *Les Regestes des Actes du patriarcat de Constantinople*, vol. I, fasc. 3, Paris, 1947.
Skyl. = Jean Skylitzès, *Chronique*, dans Migne, *P. G.*, t. CXXII, et Bonn (1839).
Zonaras (Jean) = *Epitomé*, éd. Büttner-Wobst, Bonn, 1897.

Si nous schématisons, Alexis Comnène représente l'esprit du bien; ses envieux, les Slaves Borile et Germain, l'esprit du mal, acharné à perdre ce qui est beau et noble; le vieil empereur Botaniatès dans son usure et sa faiblesse, l'humanité qui cherche un guide. Alexis est le héros prédestiné, dont l'âme a été façonnée par une mère sainte, et qui remplit avec intrépidité les missions à lui confiées. Il triomphe du normand Roussel de Bailleul, devenu un danger pour l'empire en Asie Mineure, qu'il fait prisonnier « de par la volonté divine » (1); du révolté Bryenne, vaincu et captif, mais encore aux aguets, dont le fer perfide aurait transpercé le magnanime vainqueur pendant son sommeil, si « une force divine » n'avait arrêté le bras meurtrier (2); de l'Océan lui-même qui menaçait d'engloutir son navire, si la Mère de Dieu ne l'avait miraculeusement protégé (3).

Alexis Comnène, grâce à une forte éducation chrétienne, apparaît profondément croyant. Sa mère, Anne Dalassène, a elle-même veillé sur la formation religieuse de ce fils qu'elle sentait appelé à régner. Quand il partit à quatorze ans mener la vie des camps (4), il ne fut pas pour autant émancipé; la tutelle maternelle lui imposa la compagnie d'un moine, Joannice, dont la consigne était de le suivre dans ses campagnes, et qui coucha dans sa tente jusqu'à son mariage: préservation quelque peu tyrannique, mais agréée par un fils soumis qui s'acheminait vers de hautes destinées (5)

Ce jeune homme était, par sa naissance, le neveu de l'empereur Isaac Comnène; par son mariage, il devint le petit-fils du césar Jean Doukas (6), en même temps que le cousin de l'ex-basileus Michel VII, devenu moine, puis archevêque, et des fils de Romain Diogène, l'empereur aveugle, supplicié jusqu'à en mourir (7). Au début de sa vie militaire, il servit successivement l'un et l'autre autocrator. Au moment du coup d'État de Botaniatès, en 1078, il a vingt trois ans ou trente, selon que l'on admet les données de sa fille Anne ou de Zonaras. Cependant, comme l'Alexiade insiste

(1) Al. I 2,5.
(2) Al. I 6, 9.
(3) Br. II 27.
(4) Al. I 1, 1.
(5) Al. I 7, 5; 8, 2; 9, 3.
(6) Voir B. Leib, *Jean Doukas, César et moine* (*Analecta Bollandiana*, t. LXVIII (1950), p. 163-180).
(7) Al. I 4, 1; Attal. p. 303; Skyl. p. 738; Br. III 24; Grumel, 909.

encore sur la jeunesse d'Alexis au moment de la révolte, le témoignage de la princesse historienne semble le plus exact ([1]). Quoiqu'il en soit, il est dans la fleur de l'âge, et le basileus usurpateur n'a que de l'amitié pour lui ainsi que pour Isaac, son aîné. Ces deux frères sont intimement unis au moment où se prépare la révolte, et également choyés par Botaniatès qui les presse sur son cœur quand il les voit, qui les invite à sa table et qui ne prend aucune importante décision d'ordre militaire sans leur conseil ([2]).

Malgré les envieux qui les guettent, « la divine Providence » ([3]) a pourvu aux intérêts d'Isaac en lui faisant épouser une nièce de la femme de Botaniatès, l'impératrice Marie d'Alanie, et à ceux d'Alexis en le faisant adopter par cette souveraine ([4]). Mieux encore, les deux frères ont réussi à se concilier la malheureuse basilissa, jadis épouse du basileus détrôné Michel VII. Ils ont traité avec elle et lui ont promis par serment de faire triompher sa cause avec « le secours de Dieu » ([5]); car, devant la haine de leurs ennemis, ils se savent aussi impuissants que Marie d'Alanie devant les intrigues qui menacent la vie de son enfant, le petit prince impérial Constantin, devenu pourtant le beau-fils de Botaniatès par le second mariage de sa mère ([6]).

Conformément au pacte conclu, l'impératrice a fait avertir un soir les Comnènes qu'un guet-appens était monté à l'insu du basileus pour les aveugler. Ils décident aussitôt de pourvoir à leur salut « avec l'aide de Dieu » ([7]), et, pour cela, de mettre à exécution le plan révolutionnaire que, depuis longtemps, ils méditent en secret. Ils ont en effet gagné à leur parti des chefs militaires valeureux, comme l'arménien Pakourianos, le normand Humbertopoulos. Dans ces précieux concours, ils voient vraiment « l'œuvre de Dieu » ([8]); en échange, ils promettent des charges ou des dignités, quand « Dieu aura fait monter » l'un d'eux sur le trône ([9]).

([1]) Al. I 1, 1; II 1, 3; Zonaras XVIII p. 704.
([2]) Al. II 1, 2.
([3]) Al. II 1, 5.
([4]) Al. II 1, 6.
([5]) Al. II 2, 3.
([6]) Voir B. Leib, *Nicéphore III Botaniatès (1078-1081) et Marie d'Alanie* (Extrait des *Actes du VIe Congrès intern. d'ét. byz.*, p. 129-140, Paris 1948).
([7]) Al. II 4, 5.
([8]) Al. II 4, 7.
([9]) Al. II 4, 7.

La révolution éclata dans la nuit du Samedi au Dimanche ([1]). Tous les Comnènes, hommes et femmes, s'étaient réunis dans la soirée chez Anne Dalassène. Mais, là même, des indiscrets étaient à craindre. Car une nièce d'Alexis, orpheline de père, venait d'être fiancée à un jeune garçon, parent de Botaniatès, qui était arrivé chez sa future grand-mère, Anne Dalassène, avec son précepteur. Celui-ci apparaissait nécessairement comme un homme du basileus, et, parcequ'il fallait s'en méfier, on devait surtout ne pas éveiller son attention, de peur qu'il ne soupçonnât le complot et ne le dénoncât.

A ce moment, Anne Dalassène, la mère d'Alexis, a l'initiative des opérations. Elle commande, la nuit même, à tous ceux de sa maison de se préparer à aller ensemble « prier dans les églises »; pareil ordre ne devait pas autrement étonner son personnel, car « elle avait l'habitude de visiter fréquemment les sanctuaires » ([2]). Chacun s'empressa dès lors aux préparatifs, tandis que dans leurs appartements séparés dormaient le jeune Botaniatès et son précepteur.

Les hommes verrouillèrent avec soin les grands portails, dont ils remirent les clés à leur mère, et fermèrent sans bruit, en en rapprochant seulement les battants, les portes des appartements de leur hôte, afin de ne pas le réveiller ainsi que son mentor. Aussi bien, avant l'aube du Dimanche, les Comnènes étaient déjà en route, s'en allant à pied, avec leur mère, leurs femmes, leurs sœurs et leurs enfants, jusqu'au forum de Constantin. Là, ils se séparèret, les hommes pour courir au palais des Blachernes, les femmes pour gagner en toute hâte Sainte-Sophie ([3]). Mais celles-ci n'étaient pas arrivées à l'église des Quarante-Saints-Martyrs, qu'un homme les rejoignait, une torche à la main ([4]): le précepteur du jeune Botaniatès s'était élancé à leur poursuite, car il avait été alerté par le branle-bas malgré les précautions, et il avait eu aussitôt des soupçons, car, sans doute, l'atmosphère de la capitale était déjà troublée et l'on redoutait quelque coup. Anne Dalassène prit les devants: « On nous a dénoncés au basileus, dit-elle; je le sais. Je vais maintenant me mettre sous la protection des sanctuaires; dès qu'il fera jour, je me rendrai au palais. Mais toi, vas

([1]) Al. II 4, 9.
([2]) Al. II 5, 1.
([3]) Al. II 5, 2.
([4]) Al. II 5, 3.

y maintenant, et, dès qu'on ouvrira, annonce-moi ». L'autre partit aussitôt exécuter l'ordre (1).

Les femmes reprirent leur route et arrivèrent sans encombre au lieu d'asile Saint-Nicolas, qui se trouve à côté de Sainte-Sophie (2); ceux qui s'y réfugient se voient à l'abri de la vindicte des lois. Cependant le gardien, avant d'ouvrir les portes à cette heure indue, s'informa. L'une du groupe déclara qu'elles étaient des femmes d'Orient et qu'avant de repartir, elles se hâtaient de faire leurs dévotions. Alors, elles purent pénétrer à l'intérieur.

L'autocrator, dès qu'il eut appris les agissements des Comnènes, avait aussitôt convoqué les sénateurs; devant eux, il dénonça les fugitifs et chargea spécialement Alexis. Puis il envoya deux dignitaires de la cour chercher les femmes. Mais Anne Dalassène leur répondit vertement: « Dites à l'autocrator que mes fils sont ses serviteurs fidèles; les premiers à la peine, ils n'ont jamais ménagé leurs forces, ni épargné leur vie, quand il fallait défendre l'empire. Mais la jalousie les poursuivait jour et nuit à cause de la bienveillance et des faveurs impériales. Comme ils viennent d'apprendre que leurs ennemis avaient décidé de les aveugler, ils ont aussitôt quitté la capitale, non pas comme des rebelles, mais comme de loyaux sujets, afin d'échapper au danger et de faire connaître au basileus ce qu'on tramait contre eux tout en implorant sa protection ».

Comme les messagers insistaient pour qu'elle les suivît, elle reprit: « Laissez-moi entrer dans l'église pour y faire mon adoration. Il serait trop fort que, me trouvant aux portes, je ne puisse pénétrer et implorer le secours de notre Reine Immaculée, afin qu'elle intercède auprès de Dieu et parle au cœur du basileus ». Par déférence envers cette grande dame, belle-sœur d'un basileus et tante de la nièce de l'impératrice, les messagers impériaux cédèrent, et Anne Dalassène s'avança lentement, comme une femme accablée par l'âge et le chagrin. Aussi bien n'était-ce qu'une feinte, car, à peine arrivée à l'iconostase, à la troisième génuflexion, elle s'étend à terre et se cramponne aux portes en criant: « A moins que l'on ne me coupe les mains, je ne sortirai pas du sanctuaire avant d'avoir reçu la croix du basileus en gage de salut » (3).

(1) Al. II 5, 3.
(2) Al. II 5, 6.
(3) Al. II. 5, 6.

L'officier palatin Straboromanos retire alors la croix qu'il porte au cou et la lui offre. « Non, ce n'est pas de vous, mais du basileus, que je désire une sauvegarde, reprend Anne Dalassène. Et puis, je n'accepterai pas non plus naïvement une petite croix; il m'en faut une bien visible » (1). Cette maîtresse femme était aussi une psychologue avisée, et elle voulait un signe apparent pour que la promesse fût dûment constatée par les témoins. « C'est à la décision et à la pitié de l'empereur que j'en appelle. Allez, dites-le-lui ». De son côté Irène d'Alanie, l'épouse d'Isaac et la nièce de la basilissa Marie, enlevant son voile, dit aux envoyés: « Oui, sans garantie, nous ne sortirons pas, quand bien même il faudrait mourir ».

Devant l'opiniâtreté de ces réfugiées, qui étaient des dames de la cour et qui risquaient de faire un esclandre, les messagers partirent rendre compte de leur mission au basileus. Lui, qui était brave homme au fond, envoya sa croix à Anne Dalassène en la rassurant complètement; puis il fit conduire dans le monastère de femmes du Petrion tout le groupe, auquel il adjoignit la belle-mère d'Alexis, prenant sous sa protection leurs biens également (2). Assez douce était, en attendant les événements, cette réclusion qui jouait le rôle d'une retraite sûre devant les dangers menaçants.

Quant aux hommes, après avoir passé aux écuries du palais des Blachernes pour y prendre, après effraction, les chevaux qu'il leur fallait et immobiliser les autres en leur coupant les jarrets, ils poursuivirent en hâte leur route jusqu'au Kosmidion. Alexis retrouva dans ce monastère sa belle-mère, Marie de Bulgarie (3). Il la conduisit aussitôt, pour la mettre à l'abri, non pas dans une citadelle, comme il en avait été question, mais dans le sanctuaire de la Mère de Dieu aux Blachernes (4), d'où le basileus, une fois la rébellion avérée, la fit rejoindre les autres parentes des conjurés. Là dessus, Isaac et Alexis Comnène se lancèrent dans la révolte ouverte.

Mais vint le moment où il fallut choisir un basileus: Alexis ou Isaac. Celui-ci s'aperçut vite que les personnages influents et les soldats voulaient son frère; il saisit alors les sandales de pourpre, insigne du pouvoir, et dit à Alexis qui protestait: « Laisse-moi faire: c'est par toi que Dieu veut rappeler notre famille au pou-

(1) Al. II 5, 7.
(2) Al. II 5, 8.
(3) Al. II 6, 1.
(4) Al. II 6, 3.

voir » [1]. Il lui remémora alors un épisode qui tient du merveilleux. Les deux frères revenaient ensemble du palais impérial, quand un homme ou un être supérieur leur apparut: tête nue, les cheveux blancs, la barbe touffue, son apparence était celle d'un prêtre. Comme il se trouvait à pied, il saisit la jambe d'Alexis pour l'attirer à lui et lui dire à voix basse ce verset du psaume de David: « Sois attentif, fais prospérer et règne pour la vérité », ajoutant à la fin: « Autocrator Alexis ». Sur ces mots, comme s'il avait prophétisé, il disparut. Alexis, d'abord sous le coup de la surprise, se ressaisit et chercha à le rejoindre, mais en vain; le personnage demeura invisible. Isaac, curieux de ce que lui avait dit l'être mystérieux, finit par arracher le secret à son frère, qui en parla d'abord comme d'une hallucination. Pourtant, quand il y réfléchissait, Alexis trouvait que l'homme vénérable ainsi entrevu ressemblait à Saint Jean l'évangéliste tel qu'on le représente d'habitude [2]. Ainsi se vérifiait maintenant la prédiction du vieillard. Du coup, Alexis se laissa acclamer basileus.

Cependant, son beau-frère Nicéphore Mélissène s'était révolté, lui aussi, en Asie Mineure et avait de son côté revêtu la pourpre. La famille était maintenant nettement rebelle et se jugeait habilitée par Dieu à prendre le pouvoir. Dans le message qu'il fit porter aux Comnènes, Mélissène le dit expressément: « Dieu m'a gardé sain et sauf avec mon armée. J'ai appris ce qui vous est arrivé, comment après avoir échappé à la méchanceté de vos ennemis, grâce à la Providence divine, vous avez pourvu à votre salut. Puisque, grâce à Dieu, je vous suis allié comme parent, et que mon affection pour vous est celle d'un frère par le sang, Dieu le sait qui juge tout, il faut nous entendre pour partager le pouvoir. Après vous être emparé de la capitale avec l'aide de Dieu, vous administrerez l'Occident, et je prendrai l'Asie » [3]. Les Comnènes s'arrangèrent pour faire traîner ces négociations familiales jusqu'à ce qu'ils aient pris Constantinople; ensuite, il n'y avait plus de problème, ni d'empire à partager.

Aussi bien emmenaient-ils avec eux le césar Jean Doukas, qui avait dû revêtir l'habit monastique quelques années plus tôt

(1) Al. II 7, 4.
(2) Al. II 7, 5-7.
(3) Al. II 8, 2.

afin de disparaître et d'échapper aux représailles impériales (1); il avait rallié la cause d'Alexis, le mari de sa petite-fille Irène, et repris les insignes civils de son rang, ce qui lui valut quelques quolibets ou apostrophes déplaisantes de la part des soldats ennemis. Mais il n'en était pas moins comme « un oracle divin » (2) pour le nouveau basileus. Celui-ci connaissait l'habileté de cet homme qui avait de la politique une expérience consommée. Jean Doukas, en effet, sut acheter un officier qui commandait la garde d'une tour et qui la livra. Grâce à cette trahison, les révoltés pénétrèrent dans la ville qui paraissait autrement imprenable faute de machines de siège, et en prirent possession « avec l'aide de Dieu » (3).

Pendant ce temps, le patriarche Kosmas, qui figure dans la liste des Saints de l'Eglise orthodoxe à la date du 2 janvier (4), « un homme vraiment saint et pauvre, un ascète et un modèle de vertu » (ce témoignage d'Anne Comnène n'est pas suspect et peut être pris à la lettre comme nous le verrons), s'en allait trouver Botaniatès dont il avait favorisé l'accession au trône trois ans plus tôt. Soit « inspiration divine », soit suggestion du césar Jean Doukas avec qui il était intimement lié, il conseilla au basileus d'abdiquer. « Ne prends pas la responsabilité d'une guerre civile, lui dit-il, et ne résiste pas à la volonté de Dieu. Ne sois pas cause que la ville soit souillée par le sang des chrétiens, mais conforme toi à la volonté de Dieu et quitte le monde » (5).

Nicéphore Botaniatès se laissa persuader, comme autrefois son prédécesseur Michel VII Doukas. Il gagna Sainte-Sophie pour s'y réfugier, puis monta dans une barque qui le conduisit au célèbre monastère de la Périblepte. Là, à son tour, il se laissa couper les cheveux et revêtir de l'habit monastique (6). Les Comnènes avaient été en effet ses obligés, bien qu'ils eussent souffert de ses ministres. Ils ne pouvaient faire moins à l'égard d'un homme qui s'était montré bienveillant à leur égard et qui avait au fond de bonnes intentions, bien qu'il fût incapable de secouer par lui-même le joug de ses favoris.

(1) Al. II 9, 3.
(2) Al. II 9, 5.
(3) Al. II 10, 2.
(4) Voir S. Salaville, *Pour un répertoire des néo-saints de l'Eglise Orientale* (*Byzantion* XX (1950) 233).
(5) Al. II 12, 5.
(6) Al. II 12, 6; III 1, 1.

Cette abdication, qui devait épargner la guerre civile, arriva trop tard malheureusement. Les vainqueurs se voyaient débordés et impuissants devant les mercenaires et la populace qui se ruaient au pillage. Les habitants de Constantinople se souvinrent longtemps du Jeudi Saint, 1er Avril 1081. La terrible pénitence de la Semaine Sainte commença au moment où les troupes d'Alexis forcèrent la défense de la capitale (1). Ce n'était plus une armée, mais une tourbe de sauvages qui, rompant les rangs, entrèrent pêle-mêle, sans discipline, sans respect pour les ordres des chefs. Mercenaires de toute nationalité et soldats originaires du pays, savaient que la ville entassait des richesses à l'intérieur de ses murs, qu'elle regorgeait de provisions et de produits exotiques. Ils firent irruption comme un fleuve gonflé qui bouscule ses digues et s'épand en ravageant, dans les grandes artères, les places, les carrefours, les ruelles. Le sac fut général: maisons, églises, sanctuaires, d'où fut tiré un butin considérable. Seul, le meurtre fut évité; de tous les autres méfaits les troupes et la pègre se rendirent coupables effrontément et sans pudeur. Ainsi Byzance fut livrée, le reste de la journée et la nuit entière aux orgies barbares et aux convoitises déchaînées. On pouvait tout redouter de cette licence effrénée jusqu'à ce que l'ordre fût rétabli (2).

Le nouveau basileus Alexis I Comnène resta longtemps consterné à ce spectacle de désolation dont il était la cause involontaire, et décontenancé devant l'ampleur du fléau. Son âme délicate, formée par sa mère dans la crainte de Dieu, était rongée par la honte et le chagrin face à ce pillage dont la population entière était victime. Cela le bouleversait d'autant plus qu'il avait entrepris de grands projets et qu'il en sentait si vite la vanité. Il appréhendait maintenant les jugements divins, se demandant s'il n'avait pas fait fausse route et agi avec témérité: il redoutait de devenir pour Dieu un objet de colère (3).

Il accusait en effet sa responsabilité dans les crimes commis au cœur de la ville par chacun des soldats, tandis que la lie du peuple écumait la cité. Devant ces maux affreux dont la charge pesait sur lui, il se sentit profondément blessé. Que devenaient le pouvoir, la puissance, la richesse, les honneurs, devant ces calamités

(1) Al. II 10, 3-4.
(2) Al. II 10, 4; 12, 4; III 2, 2.
(3) Al. III 5, 1.

indescriptibles? Car personne, même en le voulant, n'arriverait à décrire les abominations dans lesquelles fut alors plongée Byzance. Les lieux de culte, les biens publics et privés, Anne Comnène y revient encore, furent mis à sac; de tout côté s'élevaient des cris et des clameurs déchirantes; bref, ce spectacle causait une terreur panique semblable à celle qui accompagne un tremblement de terre ([1]).

En méditant devant ces images qui le hantaient, Alexis ne savait comment faire pour réparer et calmer l'immensité de sa douleur. Cet homme d'ordre, droit et sensible, se voyait aux prises avec un désordre, un torrent de débordements, qu'il flétrissait, dont ses ennemis, les ministres favoris de Botaniatès, étaient la cause, mais dont il avait fourni à d'autres le prétexte. Etant donné son tempérament, il se sentait incapable de se charger de l'empire, de le gouverner et de lui rendre sa prospérité, avant d'avoir apaisé sa conscience.

Il alla donc trouver sa mère, s'ouvrit à elle comme il en avait gardé l'habitude et lui demanda conseil ([2]). Celle-ci embrassa son fils et fut heureuse de l'entendre parler ainsi. Ils convoquent aussitôt le patriarche Kosmas, les principaux dignitaires du Saint-Synode, et des personnalités de l'ordre monastique ([3]). Devant cette assemblée, le basileus spontanément tient à comparaître comme un simple sujet traduit en jugement et passible de châtiment. Il confesse tout, il avoue tout, et se soumet d'avance à la pénitence qui lui sera imposée. Les juges condamnèrent aux mêmes peines non seulement Alexis et ses parents, mais aussi les autres conjurés qui l'aidèrent dans sa révolte: ils durent jeûner, dormir sur la dure et accepter d'autres œuvres de réparation afin d'apaiser Dieu. Tous se soumirent généreusement, même leurs épouses qui voulurent s'associer de leur plein gré à cette expiation ([4]).

On put alors voir le palais plein de larmes et de douleur régénératrices. Pieux comme il l'était, l'autocrator fit plus: quarante jours et quarante nuits durant, il porta un cilice sur sa chair nue; la nuit, il couchait sur le sol, avec une pierre pour appuyer la tête, et il pleurait ses fautes. Alors seulement, l'âme apaisée, il prit

([1]) Al. III 5, 2.
([2]) Al. III 5, 3.
([3]) Al. III 5, 4.
([4]) Al. III 5, 5.

avec des mains pures le gouvernement de l'empire (1). A lire ce récit, on se rappelle la pénitence publique imposée par Saint Ambroise à l'empereur Théodose, à la différence que celui-ci la subissait, tandis que le basileus Alexis l'embrassait spontanément. Anne Comnène insiste sur la participation de sa famille à cette mortification publique, afin de purifier à la racine la souche dynastique des Comnènes.

Aussi bien, l'état un moment précaire du foyer conjugal du nouvel autocrator s'était-il stabilisé. Sur l'intervention du patriarche, il avait été mis en demeure de couper court aux racontars des courtisans qui jasaient, car le nouveau maître habitait le palais impérial où demeurait toujours la basilissa Marie d'Alanie, régente au nom de son fils, le petit co-basileus Constantin (2). Pendant ce temps, Irène Doukas, l'épouse légitime d'Alexis, agée de quinze ans seulement, logeait dans un autre palais avec sa mère, ses sœurs, et le césar Jean Doukas (3). Celui-ci ne l'entendait pas ainsi, car il n'avait travaillé pour les Comnènes qu'en fonction des siens, les Doukas. Une fois de plus, il avait obtenu du patriarche une démarche pour mettre un terme à une situation scabreuse, qui risquait de devenir une catastrophe pour son clan.

Mais bientôt, nouvelle alerte: l'empereur se fit couronner seul sans sa femme, par Kosmas. Ce dernier s'exécuta, non sans protester, plus ou moins poussé encore par le césar, parce que la toute jeune épouse du basileus était restée à l'écart de la cérémonie et semblait laissée de côté (4).

Alexis essaie alors d'une intrigue cléricale, inspiré par sa mère. Les Comnènes, à commencer par Anne Dalassène, en ont assez d'un patriarche aussi peu souple, qui se pose ouvertement en allié de la famille rivale, les Doukas. Ils voudraient sur le trône patriarcal un homme à eux, et ils l'ont trouvé: c'est un moine, appelé Eustratios, surnommé Garidas, qui a su capter, en flattant, les faveurs de la mère du souverain et qui joue à l'homme vertueux (5).

(1) Al. III 5, 6.
(2) Al. III 2, 1 et 3; 1, 2 et 4; 4, 6-7.
(3) Al. III 1, 5.
(4) Al. III 2, 6.
(5) Al. III 2, 7. Voir B. Leib, *Les Patriarches de Byzance et la politique religieuse d'Alexis I Comnène* (*Recherches de Sciences religieuses* XXXIX-XL (1951-1952) 201-221).

Anne Dalassène, donc, alléguant la simplicité et le manque de savoir-faire de Kosmas, persuada l'entourage du pontife de lui suggérer d'abdiquer dans son propre intérêt. Le saint homme ne se laissa pas abuser par cette manoeuvre; il mit simplement comme condition à sa renonciation le couronnement d'Irène. Le compromis fut accepté: la petite basilissa était couronnée sept jours après son mari, et Kosmas, un peu plus tard, était remplacé par Eustratios Garidas (1).

L'ordre moral une fois rétabli par la pénitence, et l'ordre conjugal par la réconciliation du ménage, restait à clore l'ère révolutionnaire par la réforme des moeurs au palais impérial: Anne Dalassène s'en chargea (2). C'était une femme fort intelligente, d'une volonté de fer, qui avait su parvenir à ses fins: faire rentrer le pouvoir dans sa famille. Maintenant, elle ne songeait plus qu'à finir sa vie dans un monastère. Mais le basileus Alexis avait encore besoin d'elle, et elle se contenta pour le moment de mener une vie monacale à la cour. Le gynécée y était resté corrompu depuis les amours licencieuses de Constantin IX Monomaque (1042-1055); il fut immédiatement ramené à la bienséance. Un ordre impeccable régna désormais grâce à Anne Dalassène: il y eut des heures pour le chant des hymnes, un temps fixé pour les repas et les affaires administratives, si bien qu'on se crut, plutôt que dans une cour, dans un monastère où étaient reçus chaque jour des prêtres, des moines, des pauvres. Du reste, Anne Dalassène, dans sa vie privée, s'adonnait à la méditation et aux observances de la vie monastique, veillant et priant (3). Dès l'aurore, elle se remettait aux affaires de l'Etat que son fils Alexis lui avait confiées dans un chrysobulle fameux, avant de partir en campagne contre les Normands (4).

Telle fut la révolution des Comnènes dans son aspect religieux. Elle se déroula sous le signe de la Providence et des motions divines, le merveilleux lui-même n'en étant pas exclu si l'on se rappelle la rencontre du vieillard par les deux frères et sa prophétie. Mieux, les conjurés eux-mêmes étaient profondément pieux: Anne Dalassène vit dans le monde comme une moniale et elle a pénétré de sa foi l'âme de son fils Alexis. Celui-ci, en enfant soumis, s'est plié dès

(1) Al. III 2, 7; 4, 4; Zonaras XVIII 21; Grumel 920.
(2) Al. III 6, 1-2 et 4.
(3) Al. III 7, 1-4.
(4) Al. III 6.

l'adolescence à une morale rigide qui lui valut un moine comme compagnon de tente. Aux heures dangereuses, c'est aux sanctuaires ou à l'habit monastique que l'on recourt. Patriarches et ascètes jouent leur rôle également. Comment se fait il que de tels personnages n'aient pas mieux réussi à faire le bonheur des Byzantins ?

On serait tenté de se demander si l'inspiration divine, trop souvent invoquée dans l'Alexiade, était principe d'action, ou simple moyen utilisé par la princesse Anne au moment d'entreprendre un plaidoyer difficile. Nous sentons les obstacles sur lesquels achoppe continuellement la plume de la narratrice. Celle-ci, maintes fois, est embarrassée, et « l'aide » ou « l'intervention de Dieu » revient comme un refrain sauveur. Certes, son esprit de foi n'est pas à suspecter, moins encore celui de son père ou de sa grand-mère. Mais qui fera le juste départ entre les calculs politiques, le souffle divin, et l'ambition forcenée? Nous demeurons réticents dans notre appréciation.

Cette révolution reste difficile à légitimer dans ses modalités: sans doute, les ministres slaves, Borile et Germain, étaient pervers et envieux des Comnènes. Mais ce n'était peut être pas une raison suffisante pour que ceux-ci déchaînassent la guerre civile, en exposant le pays à une crise grave et la capitale aux dangers dont elle fut victime. Un nouveau changement dynastique aurait pu être évité: les appuis qui ont joué dans la révolte auraient balayé les favoris plus aisément encore, si la solution envisagée avait été une association entre le vieux basileus et le jeune prétendant, comme elle fut offerte avant d'être repoussée sur l'intervention du césar; quant aux droits du petit Constantin, ils eussent été sauvegardés par une adoption et le maintien à sa place de la basilissa Marie, épouse de Botaniatès. Aussi bien celle-ci finit-elle moniale, et l'éphémère co-basileus fut mis de côté par Alexis quelque temps avant sa mort prématurée.

Le coup de force de 1081, derrière son paravent religieux, semble être avant tout le fait de l'acharnement du vieux césar Jean Doukas, et d'Anne Dalassène, résolue coûte que coûte à rétablir dans sa famille le pouvoir qu'Isaac Comnène et son frère Jean avaient laissé délibérément tomber. Moins d'impatience, plus de désintéressement, de la diplomatie inspirée par le souci du bien commun, auraient permis sans doute le même résultat sans faire le malheur du peuple byzantin au moment où les ressources et les forces vives étaient nécessaires pour résister à l'invasion normande.

Le malaise que nous éprouvons à relire l'histoire de ce « pronunciamento » vient de ce que les protagonistes du mouvement, que l'on a voulu exalter, s'ils sont des chefs militaires, ne sont pas de vrais chefs d'Etat, ou ne le sont pas encore. Leur vie reste concentrée dans une société close, hors de laquelle le vulgaire ne compte pas, qu'il soit barbare, autrement dit étranger, ou byzantin. Tout gravite autour de quelques familles en renom: Comnènes, Doukas, Paléologue, Diogène, Mélissène. Leur monde est fermé, et le point de vue social ignoré: voilà le mal de cette civilisation qui, à cause de cela, n'apparaît qu'imparfaitement chrétienne. Le basileus Alexis, malgré ses mérites réels et les éloges de sa fille, n'est pas un roi Louis IX, devenu Saint Louis. Les Comnènes font la révolution pour garder la vie sauve; Anne Dalassène, pour faire rentrer le pouvoir dans sa famille; Jean Doukas, parce qu'il est un politicien; Marie d'Alanie, dans l'intérêt de son fils; Mélissène, par ambition; Botaniatès est prêt à abdiquer en faveur de l'un ou de l'autre, peu lui importe, du moment qu'on lui laisse la jouissance de ses privilèges: séjour au palais, pourpre impériale, acclamations.

L'intérêt général, le bien public, sont ignorés, et l'on n'en parle pas. Les grands décident du sort des peuples selon leurs vues personnelles, leurs intérêts ou leurs ambitions. Celles-ci sont apparemment nobles et sincères chez Alexis, qui s'apitoie sur le sort des malheureux, victimes de la soldatesque ou des pillards, et qui fit pénitence pour expier devant Dieu. Cette pénitence même semble plus une affaire d'ascèse et de perfection personnelle que d'altruisme et de sens social. Alexis se voit coupable et tremble en pensant à la justice divine. C'est un pécheur au confessionnal, lequel est remplacé ici par un tribunal de juges ecclésiastiques. Nous voudrions, pourqu'il soit un héros et un saint, comme nous le présente sa fille, qu'il manifestât davantage le souci de la communauté humaine et chrétienne.

Le personnage vraiment digne et désintéressé est le patriarche Kosmas, énergique et indépendant, uniquement soucieux du service de Dieu et de l'intérêt général, défenseur intègre de la Cité. Quand il a vu que l'Etat était menacé par l'impéritie de Michel VII, il favorisa l'accession au trône de Botaniatès, dont on attendait beaucoup pour le bien du pays; mais il prit soin que le souverain exclu fût humainement traité dans sa disgrâce [1]. Quand le nou-

[1] Attal. p. 251; Br. III 19; ZONARAS XVIII 19; GRUMEL 908.

veau basileus Nicéphore prétendit se remarier avec Marie d'Alanie, cette union, parce qu'elle était suspecte et risquait d'être condamnée par le patriarche, fut célébrée clandestinement au palais; ce qui n'empêcha pas le célébrant, courtisan ou trop audacieux, d'être interdit pour cela par Kosmas, défenseur de la morale (1). Lorsque Botaniatès apparut inférieur à sa tâche et fut débordé par la révolution en 1081, le patriarche, toujours soucieux de la cause publique, obtint son abdication, en veillant à ce qu'il fût traité aussi charitablement qu'il avait traité son prédécesseur; voilà pourquoi il fut cloîtré tout bonnement, ce qui lui agréait, du reste, étant donné son âge et ses déboires. Enfin, quand il s'agit de défendre de nouveau la morale conjugale, Kosmas osa prendre la défense de la jeune Irène, l'épouse légitime du vainqueur, le nouveau basileus. Homme de Dieu, le pontife reste insouciant des puissants de ce monde, qu'il ose traiter vigoureusement en leur imposant une rude pénitence publique. Il est aussi bien détaché des honneurs, qu'il préfère sacrifier pourvu que les droits de Dieu et la justice soient saufs.

Cet aspect religieux du coup d'État de 1081 nous révèle un monde pieux, mais d'un christianisme incomplet, parce qu'insuffisamment soucieux des autres, c'est à dire du prochain. Ce fut le grand danger qui menaçait Byzance, et le mal dont elle dépérit peu à peu avant de mourir.

BERNARD LEIB S. J.

(1) Skyl. p. 738; Br. III 25; ZONARAS XVIII 19; GRUMEL 910.

Chronologie de Nicolas Cabasilas

1345-1354

Aucun contemporain ne nous a transmis la date de naissance de Nicolas Chamaëtos — dit Cabasilas, du nom de famille de sa mère — l'écrivain thessalonicien dont les écrits spirituels sont universellement appréciés en Occident comme en Orient. La date qu'on donne dans les manuels et les encyclopédies — fin du XIII[e] ou début du XIV[e] siècle — résultait d'un calcul approximatif partant de celle, présumée, de la mort, 1371. Celle-ci reposait en dernière analyse sur une confusion entre Nicolas et son oncle maternel, Nil Cabasilas, métropolite de Thessalonique auquel, croyait-on, il avait succédé sur le siège épiscopal (1). La base venant à manquer, tout l'édifice s'écroule, quoi qu'en pense l'éditeur de la Correspondance de Nicolas Cabasilas (2). Pour évaluer — très approximativement — l'âge de Nicolas Cabasilas nous avons un autre moyen: la date de naissance de son contemporain et concitoyen, Démétrius Cydonès. Les deux écrivains se lièrent dans leur jeunesse d'une amitié franche et solide, capable de résister aux désaccords politiques et religieux, qui les opposèrent sans les rendre ennemis. Le ton sur lequel ils s'écrivent ne permet pas de supposer entre eux une grande différence d'âge. Or on admet généralement que Cydonès est né entre 1320 et 1325. En fixant vers la même époque la naissance de son ami on ne risque pas de s'éloigner beaucoup de la vérité. Un passage, récemment signalé par M. I. Ševčenko (3), du Mémoire à l'Augusta (Anne

(1) *Revue des Études Byzantines*, 6 (1948) 117-118 et 7 (1949) 17 n. 4.

(2) *Byzantinische Zeitschrift*, 46 (1953) 18-46. Je citerai les lettres de Cabasilas d'après le numéro d'ordre de l'édition, celles de Démétrius Cydonès d'après le système employé dans mon étude *Les recueils de lettres de Démétrius Cydonès* (Studi e Testi, 131), Vatican 1947.

(3) *B. Z.*, 47 (1954) 55. — Le présent article était en grande partie rédigé quand j'eus connaissance de celui de M. Ševčenko. Il eut été dif-

Paléologine) sur l'usure (¹), confirme cette date et permet, croyons-nous, de la préciser davantage; l'auteur dit en effet qu'il n'avait pas atteint sa trentième année. Dater le discours c'est donc déterminer l'époque de la naissance de Cabasilas. Nous nous y essayerons plus loin, après avoir mis en lumière quelques faits capables de nous aider à résoudre le problème: carrière politique de Cabasilas et de l'Augusta, leurs rapports mutuels, leurs relations avec Thessalonique, patrie de Cabasilas et résidence de l'impératrice depuis l'année 1351 jusqu'à sa mort, en 1365. Ces développements nous amèneront à proposer une date nouvelle, non seulement pour le discours sur l'usure, mais encore pour l'épître-panégyrique d'Anne Paléologine (²) et pour la lettre 3 de Cabasilas à son père, qui précéda de peu le panégyrique, selon la juste remarque de M. Ševčenko. Par voie de conséquence, la date assignée à cette lettre oblige à modifier celle du groupe, dont elle est inséparable, des cinq premières lettres de la Correspondance. Le résultat, quelque peu surprenant, ne laisse pas de soulever des difficultés. Nous espérons qu'elles provoqueront de nouvelles recherches sur le sujet.

I. – Dans la mêlée
1345-1347

Dans la guerre civile qui éclata en automne 1341 Nicolas Cabasilas et Démétrius Cydonès, dont les familles appartenaient à la noblesse terrienne des δυνατοί, prirent parti pour l'homme de leur caste, l'usurpateur Jean VI Cantacuzène. Thessalonique, où ce dernier avait espéré se faire reconnaître sans peine, échappa tout à fait à son influence dès les premiers mois qui suivirent sa proclamation. Nos deux jeunes aristocrates et leurs familles passèrent plus d'un mauvais moment, jusqu'au jour où, en été 1345,

ficile de tout changer. On voudra bien m'excuser si je parle parfois comme si personne encore n'avait fait certaines constatations qui se trouvent dans mon travail.

(¹) Εἰς μνήμην Σ. Π. Λάμπρου, Athènes, 1935, 274-277. Le *sous*-titre Περὶ τόκου signifie qu'il s'agit d'usure dans la pièce, non que c'est un traité sur l'usure.

(²) Isvěstija russkago arkheologičeskago Instituta v Konstantinopolě, 15 (1911) 118-121. Incomplet: la fin dans Ἑλληνικά, 9 (1936) 203-204.

un coup d'état porta au pouvoir, pour quelque temps, les chefs de leur parti (1). Ceux-ci, à peine installés, envoyèrent deux hommes traiter avec le fils et représentant de Jean Cantacuzène, le despote Manuel Cantacuzène, qui résidait à Bérée en Macédoine. Les ambassadeurs furent Nicolas Cabasilas et un certain Pharmacès (Pharmakis), inconnu par ailleurs. Nicolas était donc un homme, mais un homme jeune, car l'entreprise était périlleuse et demandait de l'audace. En fait, Pharmacès y laissa la peau, massacré par les adversaires, qu'un retour de fortune avait ramenés au pouvoir, et Nicolas Cabasilas échappa de justesse au même sort. Il était au moins dans la vingtaine, mais pas très avant dans la vingtaine.

Après le triomphe de Jean Cantacuzène (février 1347) celui-ci appela auprès de lui Nicolas Cabasilas. (Cydonès, éloigné de Thessalonique par les adversaires, avait rejoint son empereur dès 1345-1346). Cabasilas hésita avant d'accepter. Cydonès le pressa de venir, dans la lettre Ἡμεῖς πρὸς τοσαύτας (2) Nous en donnons une traduction libre — la seule possible, en raison du style:

Démétrius Cydonès à Nicolas Cabasilas, (Thessalonique?).

Constantinople, 1347.

Quand, sous les coups de la Fortune adverse, nous perdions courage, appelant la mort plus instamment que toute volupté, nous respirâmes, espérant que tu viendrais; sur nos existences défaillantes, croyions-nous, ta présence ici produirait les mêmes effets que celle de l'âme dans un corps. Car nous pensions que tu entendrais volontiers l'invitation impériale, que tu céderais aux instances des amis, qu'il te plairait de venir contempler la cause du bonheur public, notre grand empereur, qui a su réaliser ces merveilles; l'empereur, que tu voulais voir reconnu par tous, au point d'affronter, à cette fin, tous ces Cyclopes et Lestrygons. Tu n'as pas oublié cette ambassade de malheur, ni le massacre dans notre citadelle; journée horrible, où la seule main de Dieu, intervenant inopinément, te protégea, et, tout simplement, te rendit à la vie. J'espérais aussi que ma lettre,

(1) Ayant traité de ces événements dans *B.Z.*, 44 (1941) 405-408, je puis me dispenser ici de renvoyer aux sources.

(2) J. F. Boissonade, *Anecdota Nova*, Paris, 1844, p. 313. G. Cammelli, *Correspondance de Démétrius Cydonès*, Paris, 1930, p. 134 n. 4 (regeste). Dans mon édition de la Correspondance de Démétrius Cydonès la lettre figurera au t. I, n. 87.

s'ajoutant à tous ces motifs, ne serait pas tout à fait inopérante; qu'elle te lancerait à la rescousse, à l'appel d'un ami; c'était ton habitude de me secourir dans le besoin, tu l'as fait souvent. J'attendais donc, comptant les jours, notant la direction du vent, priant pour que la mer soit calme comme quand l'alcyon fait son nid. Et quand la galère entra en rade, quel nom donner à la course que je courus, descendant au port de la Grand'Ville? Comme un oiseau je volais... pour voir s'envoler mes espoirs. Quand je croyais alléger mes malheurs voilà que, sans m'en douter, j'y avais ajouté! Me voici donc, empilant sur mes chagrins précédents le désespoir où je suis de jamais te voir ici. Un bon conseil vaut, dit-on, un bon médecin; mais il me manque l'homme à qui le demander! Il m'arrive comme dans un naufrage; je m'abandonne aux vagues, je me laisse aller où elles me portent. Les Dioscures, la pierre où l'on s'agrippe, la Fortune capable de tout amener, tous ces motifs d'espérer, la grandeur de mon infortune les réduit à néant (1). Mais, si nous louons Platon, qui navigua dans les parages de Scylla pour l'amour de Dion, sans hésiter, prêt à faire le plongeon, afin d'avancer la cause d'un ami, pourquoi ne céderais-tu pas aux mêmes considérations? D'autant plus que tu ne risques, ni de commettre une faute, ni d'exposer au danger ta personne au profit d'un ami. Je dis cela, sans prétendre faire de la consolation que j'en tirerai le but de ton arrivée ici; j'affirme seulement que tu peux, d'un seul coup, obéir à l'empereur, faire plaisir aux amis, et diminuer pour l'avenir les soucis de la vie; car l'empereur t'assurera le nécessaire. Et, par surcroît, on estimera que tu as bien servi un ami.

Touché par cette lettre, ou pour tout autre motif, Cabasilas vint à Constantinople sans plus tarder. Jean Cantacuzène l'admit au nombre de ses familiers, et avant la fin de l'année 1347 lui confia une mission honorable et délicate. En septembre 1347 Grégoire Palamas, récemment promu métropolite de Thessalonique, s'embarqua pour aller prendre possession de son siège. Ses ouailles, toujours hostiles à son patron Cantacuzène, le repoussèrent. Il se retira à l'Athos où il demeura une année environ (2). Durant ce temps il présida le tribunal ecclésiastique devant lequel comparut Niphon de Lavra, prôtos de la Sainte Montagne, qui, accusé de Massalianisme pour la deuxième fois, pour la deuxième fois fut

(1) Cette phrase contient au moins deux, et probablement trois réminiscences classiques: les Dioscures rappellent Théocrite, XXII 6-22, la pierre où l'on s'agrippe, le geste d'Ulysse naufragé, Od. V 428. La pensée sur la Fortune est trop banale pour permettre une recherche systématique, et ma mémoire ne me suggère rien de précis.

(2) *Échos d'Orient*, 5 (1901) 92-93.

déclaré innocent. Or, en septembre 1350 Niphon, venu à Constantinople dans la suite du nouveau patriarche Calliste, élu au mois de juin, fut examiné et innocenté une troisième fois, par ordre de l'empereur et du patriarche. Parmi les témoins à décharge de ce troisième procès figurent trois familiers de l'empereur qui avaient *assisté au second*, celui plaidé devant Grégoire Palamas, au Mont-Athos. C'étaient Georges Isaris, préfet, Nicolas Cabasilas, Marc Angelos Bardalès (1). Ces trois dignitaires civils avaient donc escorté Grégoire Palamas, sans doute *honoris causa*, mais sûrement aussi avec la mission de faire reconnaître l'autorité de Cantacuzène en même temps que celle du pasteur. Ils échouèrent sur les deux points. Rentré à Constantinople (sans doute avec Palamas, vers le mois d'octobre 1348), Cabasilas devint très intime de l'empereur, tout comme son ami Cydonès. Vers la fin de l'année 1349, lorsque Jean Cantacuzène songea pour la première fois à abdiquer et à se retirer dans un monastère — il pensa d'abord à Saint-Mamas, puis à Saint-Georges *in Manganis* — Cabasilas et Cydonès devaient le suivre dans sa retraite. Une attaque d'Étienne Dušan, empereur des Serbes, contre Thessalonique décida les autorités locales à faire enfin leur soumission. Jean Cantacuzène et son gendre et collègue partirent pour Thessalonique. Il n'est pas impossible que Nicolas Cabasilas les y ait accompagnés. On sait que Jean Paléologue s'y installa à demeure (2). La lettre 6 de Nicolas Cabasilas, adressée à son père, a été écrite dans les premiers temps du séjour de son fils dans la capitale; soit en 1347 avant le voyage à l'Athos, soit en 1348-1349, avant le départ des deux empereurs pour Thessalonique. Elle les suppose en effet présents tous les deux dans la capitale. En voici une analyse:

Cabasilas, qui n'avait pas de nouvelles de son père depuis assez longtemps, vient de recevoir en même temps plusieurs lettres de lui. Il lui répond par la seule présente. Constantinople lui réussit bien. Les empereurs (Jean Cantacuzène et Jean Paléologue) lui veulent du bien, et ses amis s'efforcent de lui faire oublier la patrie (Thessalonique). Cabasilas se porte mieux ici qu'il ne faisait là-bas; il dort bien, mange avec appétit et résiste mieux à la fatigue qu'il ne supportait là-bas le divertissement. Mais l'absence de son père contreba-

(1) F. Miklosich-J. Müller, *Acta et diplomata graeca medii aevi*, t. I, Vienne, 1860, 298 n. 133. *P.G.*, t. 152, 1309 B.
(2) Cantac. IV 17-22: éd. Bonn, III 114-159.

lance ces avantages, et Cabasilas rentrerait (à Thessalonique) s'il n'était pas sûr que son père s'y opposerait. — En aimant Tzycandélès et en le couvrant d'éloges (dans ses lettres) le père de Cabasilas se trouve en bonne compagnie: les empereurs (Jean Cantacuzène et Jean Paléologue), et tout ce qu'il y a de mieux à Constantinople en font autant. Mais Cabasilas n'a pas encore pu l'approcher. Toutefois, le seul fait que Tzycandélès ait écrit une lettre (au père de Cabasilas) suffit pour lui assurer d'avance l'amitié du fils.

Tzycandélès, nous dit Cabasilas, était bien vu des empereurs. Entendez surtout de l'empereur aîné, celui qui détenait le pouvoir de fait, Jean Cantacuzène. Cette circonstance permet, sans trop de risques d'erreur, d'identifier le correspondant du père de Cabasilas avec le Tzycandélès mentionné dans trois lettres de Démétrius Cydonès [1], personnage identifiable à son tour avec le copiste Manuel Tzycandélès. La première des trois lettres (Πρὸς ὅ τι μὲν Cammelli 8. B 25) est adressée à l'empereur Jean Cantacuzène, donc antérieure à l'année 1355.

L'empereur a quitté sa résidence habituelle (Constantinople), emmenant une partie de son entourage, mais laissant Cydonès (à Constantinople) [2]. Cela prouve (dit Cydonès en plaisantant), que l'empereur ne fait aucun cas de lui. S'il se faisait lui-même illusion sur ce point, Tzycandélès aurait le droit de le traiter de fou et de lui offrir (en signe de mépris) une part de sa ration de lentilles [3].

Cette lettre fut probablement dirigée sur la Thrace, où Jean Cantacuzène guerroyait contre son gendre, de mai 1352 à mars 1353 environ. L'empereur emmenait une partie de son personnel, entre autres les secrétaires de sa chancellerie, amis, collègues et peut-être subalternes de Cydonès. Ils envoyèrent à ce dernier une épître collective, à laquelle il répondit dans une lettre stric-

(1) Je désigne les lettres inédites de Démétrius Cydonès par l'incipit, le numéro de l'index Cammelli, et celui du manuscrit principal. Dans mon édition elles figureront sous les numéros 14 (Cam 8), 41 (Cam 358), 57 (Cam 360).

(2) ἔδει γὰρ παρ' ὑμῖν αὐτοῖς ἐμὲ μᾶλλον ἔχειν, ἢ καταλιπόντας, οὐκ οἶδ' ἀνθ' ὅτου, ὅθεν ἐμοῦ μεμνήσεσθε μηχανᾶσθαι... Ms. B, f. 197.

(3) καὶ τίνα ἂν δικαίως « ὁ δὲ νοῦς σοι ποῦ » ὁ Τζυκανδήλης ἔροιτο πρὸ ἐμοῦ; ἢ οὐδ' ἂν τῆς φίλης αὐτῷ φακῆς εἰκότως μοι μεταδοίη, οὕτως ἀναισθητοῦντι περιφανῶς; *Ibidem.*

tement contemporaine de la précédente (Ὅσην ὑμῖν τῆς Cammelli 358. B 52) (1).

Cydonès demande (entre autres) si les affaires de l'empire vont aller mieux, si Tzycandélès aura autre chose à manger que des lentilles, et si le ravitaillement de la capitale sera mieux assuré. Car là aussi les lentilles prédominent dans les menus, et il faut acheter ce plat médiocre à des prix exorbitants (2).

Enfin une troisième lettre (Ὅσον πρότερον τῶν Cammelli 360. B 68), anépigraphe, paraît destinée à un des secrétaires, durant la même absence de Jean Cantacuzène.

Les affaires vont mieux, et Tzycandélès va recevoir le prix de ses peines. Cydonès plaisante sur le luxe futur de son correspondant, qui va pouvoir se payer de la vaisselle d'or, meubler sa maison, passer des nuits confortables (3).

Tzycandélès paraît lié plus spécialement au clan thessalonicien, qui faisait bande à part dans l'entourage de Cantacuzène. Après la défaite de ce dernier il perdit sa place dans la chancellerie et se fit copiste-libraire, si c'est bien lui, comme je crois, le Manuel Tzycandélès qui travailla entre autres pour Démétrius Cydonès. Ainsi le 13 novembre 1358 il acheva de copier (sûrement à Constantinople) la *Prima Pars* de la Somme théologique de S. Thomas

(1) Dans le manuscrit B cette lettre est suivie d'une autre « Aux mêmes »; Cammelli 180; éd. BOISSONADE, *An. Nov.*, p. 309, d'après le ms. P. Si cette lettre se rattache au même voyage de Cantacuzène, elle à dû précéder l'autre dans le temps, car Cydonès y reproche aux secrétaires — qu'il appelle ses subalternes — de ne pas lui avoir écrit. Il parle de l'empereur en des termes qu'il emploie d'ordinaire pour Jean Cantacuzène.

(2) γράφετε δὲ μᾶλλον ἐν οἷς ἐστέ, καὶ εἰ τῆς φακῆς ἀπαλλαγήσασθαι τὸν Τζυκανδήλην ἐλπίς, μᾶλλον δὲ καὶ ἡμᾶς. οὐ γὰρ ἐκείνῳ μόνον τοῦτο τὸ δεῖπνον, ἀλλὰ καὶ ἡμᾶς ἡ θαυμαστὴ Πόλις κινδυνεύει τοῖς αὐτοῖς ἑστιᾶν. καὶ πρόσεστι τὸ καὶ πολλοῦ τὸν λιμὸν τοῦτον ὠνεῖσθαι... Ms. B. f. 216v

(3) τὸν Τζυκανδήλην νομίζω νῦν εἰς τὰς τῶν χρυσοχόων οἰκίας βαδίζοντα δοίδυκας αὐτοῖς ἐπιτάττειν καὶ τορύνας καὶ χύτρας. φημὶ δὲ αὐτὸν καὶ βασανιστηρίων ἐπιμελήσεσθαι καὶ ἐπίπλων καὶ τῶν ἄλλων ὅσα νυκτερινά, ὥσθ' ἱκανῶς παρεσκευασμένον ἐν τούτοις ἔχειν τῆς νυκτὸς ἀμύνειν ταῖς πόλεσιν, οὕτως ὑπὸ τοῦ λοιμοῦ καὶ τῶν πολέμων κεκενωμένων. Ms. B, f. 225. Noter l'allusion à la peste (1348) qui a dépeuplé le pays.

d'Aquin, traduite par Cydonès (1). Peu après il passa dans le Péloponèse, vraisemblablement dans la suite de l'ex-empereur Matthieu Cantacuzène, qui s'y rendit, on le sait, vers 1359-1362, libéré de la prison où l'avait tenu Jean Paléologue. Démétrius Cassandrène de Thessalonique, ancien officier de Jean Cantacuzène, accompagna l'ex-empereur dans son exil, et Manuel Tzycandélès semble l'avoir suivi. En tout cas le 7 avril 1362 il achevait, à Mystras, la copie d'un Plutarque commandé par Cassandrène (2). Nous l'y trouvons encore en juin 1370, occupé à transcrire les Antirrhétiques de Jean Cantacuzène contre Prochore Cydonès, peut-être pour Matthieu Cantacuzène, partisan convaincu des idées religieuses de son père (3).

Tel est le personnage — alors important — dont, en 1347, Nicolas Cabasilas désirait faire son ami. Revenons à notre héros. Après 1350 les événements se succédèrent vite qui eurent une répercussion sensible sur ses rapports avec Cydonès. En mai-juin 1351 un concile se réunit aux Blachernes, sous la présidence de Jean Cantacuzène. Le tome synodal, publié au nom de cette assemblée, en août (4), marqua une nouvelle étape dans la carrière, désormais victorieuse, du palamisme, un des points sur lesquels Cydonès, anti-palamite, se sépara de son ami, partisan de la théologie officielle. Puis, en 1352, les rapports se gâtèrent entre Jean Cantacuzène et son gendre. Une nouvelle guerre civile passa sur les pauvres restes de l'empire grec. Cabasilas s'engagea à fond du côté de Cantacuzène. Cydonès, tout en demeurant premier ministre (μεσάζων) de ce dernier, n'approuva pas sans réserve sa ligne de conduite. Au printemps 1353 Jean Cantacuzène fit élever sur le pavois et proclamer empereur des Romains son fils aîné, Matthieu. Simultanément il fit omettre, dans les acclamations rituelles, le nom de son collègue et gendre, Jean Paléologue. Pour ne pas couronner le nouvel empereur, le patriarche Calliste s'enfuit à Ténédos, auprès de Jean Paléologue. Cantacuzène le fit déposer et procéder à une nouvelle élection. Le synode lui présenta trois candidats: Nicolas Cabasilas, simple laïc, et très jeune en-

(1) G. Mercati, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone etc.* (Studi e Testi, 56), Vatican, 1931, 11 n. 3 et 503; v. aussi 6 n. 2.

(2) *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 18 (1948) 272-273.

(3) Mercati, *Notizie*, 6.

(4) *Échos d'Orient*, 30 (1931) 417.

core pour une telle dignité, fut du nombre. Cantacuzène choisit Philothée Kokkinos, ancien hégumène de Lavra, alors métropolite d'Héraclée de Thrace. En février 1354 celui-ci couronna Matthieu, tandis que Nicolas Cabasilas composa le panégyrique de circonstance (1). Cabasilas et Philothée se trouvèrent ainsi gravement compromis, dans un acte éminemment politique, à l'endroit de Jean Paléologue, tandis que Cydonès s'était opposé à ce geste (2). Il faudra se souvenir de ces circonstances en lisant les lettres 11 et 12 de Cabasilas.

Le 22 novembre 1354 Jean Paléologue, avec l'aide de l'aventurier génois Francesco Gattilusio, réussit à pénétrer dans l'enceinte de Constantinople. Son beau-père, qui tenait le palais fortifié des Blachernes et le château-fort de la Porte d'Or, aurait pu résister. Mais, ayant la masse du peuple contre lui, il préféra traiter. Le 10 décembre il échangea la pourpre contre le froc et le scapulaire. A la première nouvelle de l'entrée du Paléologue, le patriarche Philothée s'était caché dans une dépendance de Sainte-Sophie, le Saint-Four (3). Découvert, il fut mis en jugement, condamné pour haute trahison et relégué dans un monastère. Démétrius Cydonès nous a conservé un fragment du tome de condamnation (4). Toutefois l'ex-patriarche et l'ex-empereur restaient une puissance avec laquelle il fallait compter. — Nous ignorons quels furent les rapports de Nicolas Cabasilas avec le nouvel empereur. Mais ce dernier fit bientôt appel aux services de Démétrius Cydonès. Nul doute que Nicolas Cabasilas, comme plus tard Philothée, et plus vite que celui-ci, n'ait tiré avantage de la situation de son ami.

(1) La date résulte de la signature apposée par Matthieu Asanès Cantacuzène, empereur des Romains, au tome synodal de 1351; *P.G.*, t. 151, 764. D'après le pseudo-Codinus, *De officiis aulae*, cap. xvii (*P.G.*, t. 157, 101), la souscription à une profession de foi faisait partie des cérémonies du couronnement. — Le panégyrique de Matthieu Cantacuzène par Nicolas Cabasilas dans Izvěstija russkago arkheologičeskago Instituta v Konstantinopolě, 15 (1911) 112-118.

(2) La chose devait être notoire; Cydonès s'en vante dans l'Oratio ad Ioannem Palaeologum, *Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher*, 4 (1923) 284, lin. 22-27.

(3) Mercati, *Notizie*, 295-296.

(4) Mercati, *Notizie*, 251 et 333, lin. 78-87.

II. – Les lettres à Synadène
1347-1349?

L'*ostiarios* Synadène était un dignitaire — pas des plus élevés, mais tout de même un prélat — de l'église métropolitaine de Thessalonique. Quand Nicolas Cabasilas, son ami et ancien condisciple, se fut fixé à Constantinople, Synadène lui rapporta dans une lettre qu'on lui reprochait, dans sa ville natale, un manque de patriotisme local. L'accusé rétorqua l'argument dans sa lettre 7, dont voici une analyse:

La lettre de Synadène a ranimé le souvenir des exercices littéraires pratiqués jadis (ensemble, à Thessalonique). Elle a surtout ravivé la nostalgie dont il souffre ici (ἐνταῦθα = à Constantinople), le faisant rêver, tel Ulysse, à la fumée d'Ithaque (Od. I 58), et le transportant en esprit au milieu de ses amis (à Thessalonique). Un habitant de la capitale, témoin de cette sorte d'extase, en demanda le motif. Cabasilas répondit: « La nostalgie ». On s'étonna qu'une ville de province pût faire oublier les splendeurs de Byzance (τὰ τῇδε κάλλη). Cabasilas cite, pour se justifier, les vers fameux de l'Odyssée (IX 27-28 et 34), et gagne la partie. Et Synadène tolère qu'on médise de Cabasilas, Synadène qui, lui aussi, loin de la patrie, languirait comme les compagnons d'Ulysse! Synadène ne trouve pas, dans sa propre expérience, une réponse valable aussi pour le cas de son ami! S'il néglige ainsi les devoirs de l'amitié, ne s'expose-t-il pas au reproche de n'aimer pas assez cette ville natale, dont il trahit un enfant en ne défendant pas son ami?

Dans cette lettre Cabasilas emploie une fois, pour dire « ici », l'adverbe ἐνταῦθα (lin. 2), une autre fois l'adverbe τῇδε (lin. 11). Quelqu'un auquel Synadène la montra y trouva à redire et Synadène rapporta les critiques à l'auteur, qui répondit dans la seconde partie de la lettre 8 (lin. 20-30). Dans la première partie de la même lettre 8 (lin. 1-19), on répond à une autre question de Synadène: « Comment peut-on dire que les ascètes qui négligent les études sont imparfaits? » (¹). Nous touchons ici à un problème qui travaillait certaines âmes religieuses dans la Byzance du XIVᵉ siècle, et qui fait penser à la controverse entre dom Jean Mabillon et l'abbé de Rancé au sujet de l'érudition monastique. Les monastères byzantins de l'époque étaient rarement, très ra-

(¹) Les « saints » (ἅγιοι) dont il est question à la ligne 3 ne sont pas ceux du paradis, mais les hommes qui tendent à la sainteté sur terre ἐν τῷ παρόντι βίῳ.

rement, des foyers de culture intellectuelle. Cet état de choses détermina l'apparition d'un type d'ascète laïc, savant, lettré, que des hommes tels que Nicéphore Grégoras, Démétrius Cydonès et Nicolas Cabasilas représentent fort bien, et qui cherchaient à concilier l'ascétisme chrétien avec une haute culture littéraire, scientifique et philosophique. Certain traité de Nicolas Cabasilas fait voir qu'on discutait le problème sur le plan théorique (1). Ce n'est pas sans doute, une question subtile ni délicate. Tout de même, un ecclésiastique, un prélat — fût-il des moindres — ne se serait pas adressé à un adolescent, ni à un homme très jeune, pour demander des éclaircissements sur ce point. Notre lettre ne remonte pas plus haut que 1347. Mais elle ne descend pas beaucoup plus bas non plus. Elle donne l'impression — mais c'est une simple impression, et qui peut tromper — que le souvenir de Cabasilas et de son départ pour Constantinople sont encore très vifs à Thessalonique, dans les cercles où il fréquentait jadis.

III. – Cabasilas et Thessalonique

Nicolas Cabasilas, qui passa la plus grande partie de sa vie à Constantinople, n'en aimait pas moins, d'un amour passionné, sa ville natale, Thessalonique. Les lettres à Synadène l'ont déjà fait voir. Pour lui Thessalonique est *la* patrie sans plus. Dans la capitale il est *à l'étranger*. Il le dit expressément dans les premières lignes de la lettre 1 à son père: Ὁ μὲν τοῦ θαυμαστοῦ θείου καὶ τῶν λόγων ἔπεισεν ἔρως τὴν οἰκείαν ἀφέντα τὴν ἀλλοτρίαν ἑλέσθαι...

Animé de pareils sentiments, il est naturel que Nicolas Cabasilas ait entretenu un commerce épistolaire intense avec sa patrie et ses compatriotes. La plupart de ses correspondants sont Thessaloniciens, résidant à Thessalonique. Pour Tarchaniote, Synadène, Dosithée Carantène (2), Manicaïte (3), la chose est sûre,

(1) *B.Z.*, 46, p. 35, lin. 3-1 d'en bas. L'éditeur l'a justement rapproché de notre lettre.

(2) Dosithée Carantène est le destinataire de la lettre 6 d'Isidore Glabas, datable du 13 ou 14. IX. 1385; Νέος Ἑλληνομνήμων 9 (1912) 379-382. Les lettres d'Isidore sont ordonnées chronologiquement; la 7e est datée du 14.IX.1385; la première est datable de la fin de 1383, la 8e est postérieure (de peu?) au mois d'avril 1387.

(3) Un acte inédit de Marie Lascaris, du mois de mars 1368, est fait en présence de Démétrius Doucopoulos Manicaïte; *Échos d'Orient*, 30 (1931) 347, n. 1.

pour le grand saccellaire Pasédonès et pour l'hypomnématographe anonyme, elle est probable. Trois lettres seulement paraissent faire exception. Le n. 17 est adressé à un empereur, sans doute à Constantinople; le n. 18 à un ami (compatriote?) à l'étranger avec l'empereur; la lettre 14, écrite à Thessalonique, est adressée à un Thessalonicien résidant à Constantinople, Démétrius Cydonès. Le père de Cabasilas, destinataire de 6 lettres sur 18, habita Thessalonique jusqu'à sa mort (arrivée en 1363, je crois), comme nous l'apprend la lettre 14 et la double réponse de Cydonès (1). Il y était certainement quand son fils lui écrivit la lettre 1, et rien n'autorise à croire que les cinq autres, écrites à Constantinople, aient été envoyées ailleurs qu'à Thessalonique. Enfin, le père de Cabasilas vivait à Thessalonique quand il demanda à son fils de composer l'éloge d'Anne Paléologine, qui s'y trouvait aussi. Nous reviendrons plus loin sur ce point capital, qui fixe le *terminus post quem* de la pièce, et de la lettre 3. — Étant donné les attaches personnelles de Cabasilas avec Thessalonique, il est naturel de supposer qu'il s'y rendit quelquefois du vivant de son père, comme il fit après la mort de celui-ci. On ne s'étonnera donc pas outre mesure si nous plaçons durant une de ces visites la composition du Mémoire sur l'usure, et peut-être du Sermon sur le même sujet.

IV. – Anne Paléologine à Thessalonique 1351–1365?

Anne Paléologine exerça le pouvoir impérial à Byzance, au nom de son fils mineur Jean V, depuis le décès de son époux Andronic III (1341.VI.15) jusqu'à l'entrée de Jean Cantacuzène dans la ville (1347.II.3), Ce dernier dans ses Mémoires, et Nicéphore Grégoras dans son Histoire, nous renseignent assez sur les faits et gestes de la régente durant cette période pour exclure l'hypothèse d'un séjour, même bref, à Thessalonique. — De 1347 à 1351 elle disparaît de l'histoire, ce qui est normal, étant donné le rôle très effacé qu'elle joua. Elle rentre en scène quand l'étoile de Cantacuzène commence à pâlir, et quand une nouvelle guerre civile menace de ruiner l'empire. En été 1351 Jean Cantacuzène

(1) La première réponse dans J. F. Boissonade, *Anecdota nova*, Paris, 1844, 312. Cammelli 55. Mon édition, n. 124.

apprit que son gendre Jean V, installé à Thessalonique l'année précédente, négociait avec Étienne Dušan une entente vraisemblablement dirigée contre lui. Pour détourner de ses projets le jeune empereur, Cantacuzène lui envoya sa mère, Anne Paléologine (1). A partir de ce moment les rares témoignages qu'on possède sur elle nous la montrent tous résidant à Thessalonique et gouvernant cette ville, devenue son apanage, selon la coûtume des Paléologues. Son gouvernement commença vraisemblablement au printemps 1354, quand Jean Paléologue quitta Thessalonique pour l'expédition navale qui le conduisit à Constantinople avant la fin de l'année. Mieux encore, depuis le début de l'année 1352 Jean V ne résida plus à Thessalonique sauf pour un temps assez bref, en hiver 1353-1354. On peut donc fixer au mois de février ou de janvier 1352 le commencement d'un véritable règne d'Anne Paléologine en Macédoine. En 1355-1356 Jean Chamaëtos, kastrophylax de Thessalonique, restaurant une porte de l'enceinte fortifiée, n'oublie pas la régente dans l'inscription commémorative (2):

'Ανηγέρθη ἡ [η] παρού –
σα πύλη ὁρισμῷ τῆς
κραταιᾶς καὶ ἁγίας ἡμ(ῶν)
κυρίας καὶ δεσποίνης
κυρᾶς Ἄννης τῆς Παλαι –
ολογίνης ὑπηρετίσαντος
κα⟨στρο⟩φύλακος Ἰω(άννου) Χαμαετοῦ
⟨τ⟩οῦ Κο..... τῷ ͵ςωξγ
ω ἰνδ. θ'

Après la mort de Grégoire Palamas, métropolite de Thessalonique, décédé dans sa ville épiscopale le 14.XI.1360, le patriarche Calliste († 1363, après VII.20), demanda à la régente de faire

(1) Cant. IV 27: III 204, 20-207, 9.

(2) O. Tafrali, *Topographie de Thessalonique*, Paris, 1913, p. 49, fac-similé et transcription. L. Duchesne-Ch. Bayet, *Mémoire sur une mission scientifique au Mont Athos*, Paris, 1876, 65-66 n. 108, fac-similé et transcription. Le γ' final du millésime 6863 dans Tafrali doit être une erreur; d'après Duchesne-Bayet ce chiffre est à peu près illisible. Par contre le θ' de la 9e indiction est bien net. Il s'agit donc de l'année 6864 = 1355/56. Dans la transcription de Tafrali le [τοῦ] devant Chamaëtos est de trop. L'article se trouvait au début de la dernière ligne, devant le deuxième nom du kastrophylax, qui commence par *Kon* d'après Tafrali, par *Kom* d'après Duchesne. Un parent de Nicolas Chamaëtos Cabasilas?

une enquête sur les miracles attribués au défunt. Le tome synodal qui nous apprend ce fait appelle Anne μακαρῖτις (¹), et date lui-même d'avril 1368. Anne Paléologine est donc morte entre le 14.XI.1360 et le mois d'avril 1368, probablement en 1365, et sûrement à Thessalonique, comme nous l'apprend une lettre de Démétrius Cydonès, datable avec une précision et une certitude suffisantes. A sa mort, la ville se trouvant sans gouverneur, les autorités locales envoyèrent à Constantinople une députation, demander à l'empereur de venir en personne régler la succession, ou à tout le moins d'envoyer un de ses fils (²). Jean V était sur le point de s'embarquer pour une expédition guerrière et n'eut même pas le temps de s'associer aux manifestations du deuil public (³). Il envoya donc à Thessalonique un homme de confiance et d'expérience, ami de Cydonès, Astras (⁴). Ce dernier n'est autre que le grand stratopédarque Georges Synadène Astras, ancien officier de Jean Cantacuzène, gouverneur, sous Jean Paléologue, d'Áinos, puis de Lemnos.

Astras, qui était venu, semble-t-il, à Constantinople, partit pour Thessalonique, où il mourut, ayant à peine commencé son

(¹) *P. G.*, t. 151, 711 C-D. Le témoignage est décisif; la lettre attribuée à *l'empereur* Jean Cantacuzène, qui parle d'elle comme défunte (avant 1354. XII. 10!) est donc fausse ou falsifiée; MERCATI, *Notizie*, 509 n. 1.

(²) Εὖ δὲ ἡμῖν ἡ πόλις βεβούλευται πέμψασα πρέσβεις τοὺς ἐροῦντας τῷ βασιλεῖ τὴν τύχην αὐτῆς, καὶ δεησομένους, ἢ δι' ἑαυτοῦ παραγενόμενον τῷ νοσήματι, χρῆσθαι τῇ τέχνῃ, ἢ διὰ τῶν παίδων τοὺς προσδοκωμένους φόβους κωλύειν... Démétrius Cydonès, Lettre Πολλὰ παρὰ τῶν ἡμετέρων πολιτῶν Ms. B n. 133, f. 268ᵛ-269. Cammelli 21. Ma future édition, n. 94.

(³) Ἐροῦσι δὲ καὶ οἱ πρέσβεις ὡς οὐδὲ δάκρυσιν ὁ βασιλεὺς ἀναμείνας τὴν μητέρα τιμῆσαι... αὐτὸς εἰς τὰς τριήρεις ἐνέβη... Ἐκεῖνος μὲν οὖν ἐφ' ὅπερ ὥρμητο δράσειε, καὶ φύγοιεν μὲν αὐτόν οἱ πάντα ἐλαύνοντες βάρβαροι, δέξαιτο δὲ μετὰ στεφάνων αὐτὸν ἡ μεγάλη Πόλις... *Ibidem*. — Quel est ce départ de Jean V? L'expédition de 1363-1364 contre Jean-Alexandre de Bulgarie (CANT. IV 50: III 362, 7-363, 3) paraît exclue, à cause des faits cités p. 219, note 3. Les mots φύγοιεν et στεφάνων cadrent mal avec le départ pour la Hongrie, fin 1365. Un événement inconnu? Une donnée précise sur la mort d'Anne Paléologine serait infiniment utile pour dater les lettres de Cydonès. Faut-il désespérer de la trouver?

(⁴) Ὥστε νῦν μὲν χρῆσθε τῷ μετὰ τὸν βασιλέα δυναμένῳ πράγμασι χρῆσθαι. Τοῦτον γὰρ ὑμῖν ἀνθ' ἑαυτοῦ κέκρικεν ἐκεῖνος ἀρκέσαι. Πάντως δὲ τὸν Ἀστρᾶν οὐκ ἀγνοεῖς, ὃς Ἀσκληπιός τις εἶναι δοκεῖ νοσήμασι πόλεων... *Ibidem*.

gouvernement, comme nous l'apprend Démétrius Cydonès [1], avant le mois d'octobre 1366, d'après une charte de son fils Michel [2]. Il était encore à Lemnos quand Jacques Tricanas, hégumène de Lavra, instigué par le patriarche Philothée, à peine remonté sur le trône (1364.X.8) se mit à persécuter Prochore, frère de Cydonès, hiéromoine à Lavra. Au lieu de se rendre à l'Athos, Astras, qui avait reçu de l'empereur des pouvoirs spéciaux sur Lavra, se contenta d'y expédier un certain Ivanko [3].

Anne Paléologine est donc morte à Thessalonique, probablement en 1365, après avoir gouverné la ville pendant une douzaine d'années.

La mission que Jean Cantacuzène lui confia en 1351 marque une étape dans sa vie, dans celle de son fils et même dans celle

(1) B n. 139, fol. 274v-275; Cammelli 24. Le destinataire est un médecin thessalonicien, qui a récemment quitté Constantinople, où il sauva la vie de l'empereur malade, et est arrivé à Thessalonique trop tard pour rendre le même service à l'ami Astras. Je n'ose pas décider si le *basileus* guéri est Jean V ou Andronic IV. Dans ce dernier cas la lettre serait de 1366, durant le séjour de Jean V en Hongrie. — D'après la lettre B n. 137, fol 273-274, (Cam 31), au Thessalonicien Tarchaniote, le défunt était au début de son gouvernement; Astras n'est pas nommé, mais il s'agit de lui, sans aucun doute. — Les deux lettres sont écrites dans la retraite des Manganes. — Les numéros 124-146 du ms. B paraissent former une série chronologique, allant de 1347 à 1372-73.

(2) Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν, 4 (1927) 246-248. L'instrument est dressé par le πρωτοταβουλλάριος Théodore Pépagomène, diacre de la Grande Église, identique sans doute au protonotaire Pépagomène auquel le registre patriarcal attribue plusieurs προοίμια; MIKLOSICH-MÜLLER, *Acta*, I 450 (de 1364.X), 465 (de 1365.VII), 468 (de 1365.V?). Il était protonotaire depuis 1359 au moins, s'il est, comme je crois, identique au protonotaire Pépagomène, destinataire de la lettre 48 de Nicéphore Grégoras (éd. R. GUILLAND, Paris, 1927, p. 175; dans la notice, p. 370-371, l'éditeur confond deux, peut-être trois personnages). Dans la lettre B n. 125 (Cam. 289) Démétrius Cydonès recommande au patriarche Isidore un Pépagomène, qui pourrait bien être le futur protonotaire patriarcal.

(3) Démétrius Cydonès, lettre B n. 135, fol. 269-271v (Cam. 74); elle est sans adresse, mais l'identité du destinataire apparaît évidente quand on lit de suite les lettres B 57 (Cam. 22), B 58 (Cam. 14) B 148 (Cam. 18) et B 135. — Pour dater le déchainement de la tempête contre Prochore Cydonès, lire attentivement la troisième invective de Démétrius contre Philothée (MERCATI, *Notizie*, 319, 8-13) en tenant compte que πινάκιον équivaut à ἐγκλήματα. Il s'agit de la réhabilitation de Philothée en 1364.

de l'empire. En effet, pour écarter la menace d'une nouvelle guerre civile, Cantacuzène partagea les provinces qui restaient entre lui et son gendre. De Thessalonique celui-ci devait régner sur les territoires occidentaux, jusqu'à Ainos en Thrace, inclusivement. C'est un véritable règne qui *commence*, tant pour Jean Paléologue que pour sa mère, qui demeura à ses côtés. A ce moment précis, et à Thessalonique même, croyons-nous, Nicolas Cabasilas soumit à Anne Paléologine, et à travers elle à son fils, le Mémoire sur l'usure.

V. – Le mémoire sur l'usure 1351 (?)

Le Discours à la très-pieuse Augusta sur l'usure n'est pas un traité spéculatif. C'est un Mémoire qui vise un but pratique: obtenir de l'empereur, par l'influence de l'Augusta, la remise en vigueur d'une loi qui adoucit le sort d'une certaine catégorie de débiteurs. On n'y lit le nom d'aucun contemporain; l'impératrice elle-même n'est désignée que par son titre. Néanmoins les détails qu'on y découvre en cherchant suffisent pour identifier l'auteur de la loi, l'empereur-régnant, la destinataire du Mémoire, la date de sa composition.

La destinataire est une impératrice régnante ou presque régnante, puissante en tout cas, puisque l'auteur attend d'elle le succès de sa démarche. Mais, si elle est nommée seule dans le titre, elle ne sera pas seule dans l'exécution du projet: dès la ligne 17 de la première page un pluriel (ὑμῖν) nous en avertit, et dans la suite l'orateur interpelle tantôt l'impératrice seule, tantôt, et plus souvent, elle et l'empereur son associé. On la prie d'exercer sur celui-ci une influence favorable, persuasive et décisive:

Τούτων ἁπάντων τιμήσασα τὴν ἱκετηρίαν, πεῖσον (1) θέσθαι τῷ νόμῳ τὸν πάντα ἄριστον βασιλέα, τὸν πάντας βασιλέας παρενεγκόντα φιλανθρωπίᾳ ὡς ἂν πρῶτον μὲν τὰ δίκαια ποιοῦσα καὶ ἃ δίδωσι τὸ ἦθος παράδειγμα γέ-

Fais à tout ce monde l'honneur d'exaucer ses suppliques. *Décide* à faire sienne cette loi le meilleur des empereurs, lui dont aucun prince n'égale la bonté. Réglée sur le droit et jaillie de ton cœur cette façon

(1) κεῖσον, dans l'édition, que je corrige, ici et dans la suite, à l'aide des variantes du ms. Barlaam 202, des Météores de Thessalie (M), signalées par le R. P. V. Laurent dans Ἑλληνικά, 9 (1936) 201.

νοιο καὶ τοῖς ἄλλοις φιλανθρωπίας, ἔπειτα προσθείης τοῖς ἀρίστοις τῶν ἔργων ⟨ἔργον⟩ οὐδενὸς ἔλαττον . . . 277, 20-25.

d'agir fera de toi un modèle de bonté pour les autres et à la somme de tes belles actions elle en ajoutera une inférieure à nulle autre.

Le mot souligné caractérise les rapports de l'impératrice et de l'empereur: d'un côté l'autorité morale, de l'autre le pouvoir légal. La *φιλανθρωπία* est une vertu que Jean Cantacuzène se vantait de posséder, et qu'il aimait s'entendre attribuer. Mais Cabasilas, intime et fidèle de Cantacuzène, pour lequel il avait risqué sa vie, avait-il besoin de l'approcher par une tierce personne, surtout si celle-ci était l'ancienne adversaire, Anne Paléologine? Il y a un autre motif qui empêche cette identification. Mais avant d'y venir il faut parler de l'empereur-législateur. C'était feu Andronic III:

'Αλλ' ὦ πρυτανεῖον (1) φιλανθρωπίας καὶ τῶν κακῶς πραττόντων κοινὴ βοήθεια, δέχου φιλανθρώπως τὸν λόγον. πάντες οἱ νοῦν ἔχοντες δέονται ταύτην παρὰ σοῦ τὴν εὐεργεσίαν τοῖς δυστυχοῦσιν. ὁ μέγας συνδιαπρεσβεύεται βασιλεὺς ὁ ταῦτα νομίσας. ἡγοῦμαι δὲ καὶ τοὺς ἁγίους... τὴν αὐτὴν ἂν ἡμῖν ἀφεῖναι φωνήν... 277, 15-20.

Oh trésor de charité, secourable à tout ce qui souffre détresse, accueille charitablement ce discours. Tous les gens d'esprit réclament de toi ce geste bienfaisant à l'endroit des malheureux. Il te supplie avec moi, le grand empereur qui a posé cette loi. Et tous les saints, j'en suis sûr, . . .parleraient comme moi.

Cabasilas fait parler l'empereur, auteur de la loi, comme il fait parler les saints du Paradis. C'est une liberté qu'on prend avec les morts, et avec eux seulement. La voix d'Andronic III, voix d'outre-tombe, a d'ailleurs, en la circostance, une autorité singulière:

'Υμεῖς δέ... σώσατε τὸν νόμον, δείξατε Σόλωνος παντὸς ἀκριβέστερον νομοθέτην εἶναι τὸν θαυμαστὸν βασιλέα· ὃν αἰδεῖσθαι μὲν τῷ νόμῳ πειθομένους εἰκός, αἰδεῖσθαι δὲ μᾶλλον ἢ ἐκεῖνος ἐκέλευσε, καί, τῆς φύσεως φυλάσσοντες νόμους δι' ὧν εἰς αὐτὸν εὐσεβεῖτε, τὸν παρ' αὐτοῦ τεθέντα βε-

Vous donc... sauvez cette loi; montrez qu'il dépassait Solon comme législateur, cet empereur admirable qu'il vous faut honorer conformément à la loi, et davantage qu'elle ne commande. Obéissez aux décrets de la nature, faites œuvre de piété familiale, donnez force à

(1) πρυτανεῖς dans l'édition, qui est indéfendable, parce que δέχου demande un singulier!

βαιοῦτε [1] νόμον· ὥστε οὐκ ἀλλότριον εἰσάγομεν [2] λόγον, οὐδὲ δεῖ παράδειγμα ἑτέρωθεν κομίζοντας πείθειν, ἀλλ' ὑμῖν αὐτοῖς ἀκολουθήσατε, καὶ δείξατε τὴν φύσιν τῇ ψήφῳ... 275, 10-17.

la loi qu'il dicta. Vous voyez, nous ne prétendons pas vous soumettre aux raisons d'un étranger, ni vous persuader sur l'exemple d'autrui; soyez conséquents avec votre race; que votre décision prouve de quel sang vous êtes.

En restaurant la législation d'Andronic III les deux souverains feront à son égard œuvre de piété; d'une piété spéciale, commandée, dictée par la φύσις elle-même! Piété dont l'exercice prouvera que sa φύσις survit au moins en l'un d'eux: l'empereur est Jean V, fils, l'impératrice est Anne, veuve d'Andronic. — A quel moment de leur carrière Cabasilas leur adressa-t-il son appel? Au début, si l'on en juge par les lignes suivantes:

...μὴ περιίδῃς, μηδ' ἀναβάλλου τὴν ψῆφον, δυναμένη νεύματι μόνῳ τῷ δικαίῳ βοηθεῖν. γνώτωσαν [3] οἱ μὲν πονηροὶ καὶ ἀπάνθρωποι ... ὡς οὐ χρήσονται ταῖς γνώμαις, ὑμῶν τῶν πραγμάτων ἐπειλημμένων... 276, 37-277, 3.

...ne laisse pas faire, ne renvoie pas la décision à demain, quand tu peux d'un signe secourir le bon droit. Qu'ils apprennent, les méchants, les inhumains,... qu'ils n'en feront pas à leur tête, maintenant que *vous* avez saisi le pouvoir...

Si l'on s'en tient au sens matériel des mots, Anne et Jean viennent de saisir le pouvoir, et l'orateur essaie de capter par un compliment la bienveillance des nouveaux maîtres. Compliment quelque peu maladroit, si le règne qui vient de finir est celui d'Andronic. Sans compter que l'éloge, cité plus haut, de l'impériale φιλανθρωπία frise le ridicule s'il s'agit d'un enfant de 10 ans, comme l'était Jean V en 1341, à la mort de son père. Mais l'accession au trône de Jean et le début de la régence de sa mère, n'est pas le seul commencement dans leur carrière de monarques. Je ne pense pas à leur association au règne de Jean Cantacuzène, en 1347; pour eux c'était une fin plutôt qu'un début. Le commencement du règne de Jean V en 1355 est exclu, parce que sa mère

(1) Ou βεβαιώσατε; le βεβαίωτε de l'édition. et le βεβαίωσθε du ms. M sont également inexistants.

(2) Le subjonctif εἰσάγωμεν de l'édition (nulle variante dans M) est impossible, à cause de la négation οὐ, sans parler du sens.

(3) M: γνώστωσον éd.

était alors absente, et aussi, parce que Cabasilas avait alors plus de trente ans. Mais il reste — et je l'ai signalé plus haut — l'inauguration du règne *partagé*, en été 1351, qui marque la rentrée en scène d'Anne Paléologine. Si on lit le Mémoire en le supposant écrit à ce moment précis, et visant la situation spéciale de Thessalonique, tout s'éclaire, et, mieux que le reste, le passage suivant, le dernier qu'il faut citer, et le plus important:

...ὁ πάντα ἄριστος βασιλεὺς ...νόμον ἔθηκε, μηδένα τῶν πταισάντων ἐν τῷ κοινῷ κλύδωνι καὶ πάντων γυμνωθέντων τῶν ὄντων... ὑπάγεσθαι τῷ νόμῳ τῶν τόκων. λέγω δὲ κλύδωνα ὅτε συνεχέθη μὲν τοῖς βασιλεῦσι τὰ | πράγματα, πόλεις δὲ ἐνόσουν, ὁμόνοιάν μὲν ἀτιμάσασαι καθ' ἑαυτῶν δὲ καὶ κατ' ἀλλήλων διαιρεθεῖσαι, καὶ ξίφος ἐγυμνοῦτο παρὰ τοὺς νόμους καὶ χεῖρας χριστιανῶν ὁμοφύλων ἐμόλυνεν αἷμα... 274,34 - 275,3.

Une loi promulguée par le meilleur des empereurs exempte de celle sur l'intérêt les victimes, dénuées de tout, de la tourmente générale. Et j'appelle une tourmente générale ce temps où les empereurs étaient brouillés; où les cités, malades, se moquaient de la concorde; où elles étaient divisées au dedans, et, au dehors, opposées l'une à l'autre; où le sang chrétien souillait les mains des hommes d'une même race...

Les empereurs, jadis brouillés, sont réconciliés; les cités, naguère déchirées par les factions rivales, sont pacifiées; le territoire était divisé entre deux partis ennemis; l'empire est à présent unifié. — La triste époque où fut écrit le Mémoire présente un seul moment qui réponde à cette description: le temps qui va de la soumission de Thessalonique (1350) à la guerre civile entre Jean VI Cantacuzène et Jean V Paléologue, qui commença en 1352 par l'attaque de ce dernier contre son beau-frère Matthieu Cantacuzène, gouverneur d'Andrinople. Dans cet intervalle se placent l'installation de Jean V à Thessalonique, où sa mère vint le rejoindre en 1351, et le partage des territoires entre lui et son beau-père. Pour Jean V et sa mère un nouveau règne *commence*, auquel fait allusion, croyons-nous, le Mémoire sur l'usure, dans le passage cité plus haut. Les malheureux au sort desquels Nicolas Cabasilas s'intéresse sont des concitoyens, des membres de cette aristocratie thessalonicienne dont il fait partie, et qui eut tant à souffrir depuis 1345. Lu dans cette perspective, l'opuscule de Cabasilas devient un document personnel d'un pathétique saisissant. Il faut en dire autant du sermon sur l'usure, composé vrai-

semblablement à la même époque, qui est un appel à la conscience chrétienne et à l'opinion publique en faveur des mêmes victimes [1].

VI. – L'Éloge d'Anne Paléologine

1352–1354

Dans sa lettre 2 Nicolas Cabasilas répond à son père, qui lui reprochait de n'avoir pas encore répondu à sa précédente. Nicolas affirme qu'il l'a fait, et qu'il a confié le pli à Triclinès [2] sûrement un Thessalonicien venu à Constantinople et reparti, chargé de plus d'une lettre, pour la Macédoine. Pour faire plaisir à son père Cabasilas écrit, mais il lui en coûte, tant son esprit est absorbé par l'astronomie [3]. — La lettre 3 paraît bien faire suite à la deuxième. Le père a renouvelé ses reproches; puis il a demandé une copie du panégyrique de S. Démétrius, que Nicolas vient de composer [4]. Cabasilas l'envoie, mais prie qu'on le juge avec indulgence, étant donné la *jeunesse* de l'auteur. Nous verrons qu'il avait ses trente ans; mais (quelle que soit la capacité d'hyperbole d'un Byzantin) nous ne croyons pas qu'il en avait beaucoup davantage. Pour finir, Cabasilas père invitait le fils à écrire l'éloge de l'impératrice:

« Quant à notre impératrice, grande entre toutes, il y a longtemps que je voulais en faire l'éloge; de loin j'envisageais l'éventualité de me soumettre à cette épreuve; mais, n'ayant pas l'entrainement nécessaire, je gardais le silence. Or vous m'informez, Père vénéré, que Sa Majesté est admirable sans doute, et qu'elle inspire des louanges en grand nombre, mais qu'elle est tout aussi magnanime à l'endroit des panégyristes qui ne sont pas à la hauteur. Et puis, vous m'y invitez; je me mets donc à l'œuvre. A vous de prier pour que mon discours marche à souhait; à vous de convaincre Sa Majesté impériale d'accueillir avec encore plus d'indulgence les éloges qu'on fait d'elle ».

(1) *P.G.*, t. 150, 727-750.

(2) Un Triclinès Thessalonicien! Hélas, nous ignorons tout de la vie du grammairien Démétrius, qui illustra le nom de la famille dans la première moitié du XIVe siècle.

(3) Les mathématiques pour lesquelles se passionnait Cabasilas à l'époque des lettres 1-4 sont plus précisément l'astronomie, qu'il étudiait dans Claude Ptolémée; lettre 4, 7-9.

(4) *BHG* 543 ou *BHG* 1741?

Nicolas Cabasilas composa l'éloge que lui demandait son père, et il eut soin d'y faire une place à ce dernier. Comme l'impératrice ne résidait pas à Constantinople, il donna à son éloge la forme d'une épître, qu'il envoya à Thessalonique. Il le dit avec une clarté parfaite dans le passage que nous traduisons:

« J'ai (pour Vous louer)... un autre motif, qui presse, comme on dit, un homme pressé: c'est la bonté admirable que Vous témoignez à mon père, à ma patrie (Thessalonique). Car dans la tourmente des événements Vous résistez, oh la meilleure des femmes, et après la tempête ma patrie jouit du calme (1). Sans doute elle partage la détresse commune du pays grec. Tout de même, pour Vous et Votre apanage (2), il s'y mêle du bonheur, et si la ville ne croule pas sous les coups qui l'accablent, c'est Votre œuvre, grande impératrice. Et mon père, que Vos bienfaits étonnants comblent chaque jour, il assourdit son monde à force de vous applaudir, et pousse à Vous louer tout ce qui possède une langue. En Macédoine il n'y a personne qui n'ait entendu de sa bouche Votre éloge (3); et quand ses lettres arrivent à Byzance, elles fournissent matière à tous de célébrer à grands cris Vos bontés. Il s'est fait le divulgateur des chants qui Vous célèbrent, oh la meilleure de toutes!... ».

Manifestement Anne Paléologine résidait à Thessalonique, patrie de Nicolas Cabasilas, quand celui-ci s'adressait à elle. Nous sommes donc à la fin de l'année 1351 au plus tôt. Mais elle n'y *résidait* pas seulement, elle *gouvernait* la ville et son territoire, qui, grâce à elle, jouissaient d'un calme et d'un bien-être relatifs au milieu d'une tempête qui tourmentait l'empire. La concorde dont parlait le Mémoire sur l'usure a cessé. Une nouvelle guerre civile a éclaté entre les deux Jean, le Paléologue et Cantacuzène (1352-1354). Ce dernier ménageait Anne, tout en combattant son fils. Quand il fit proclamer empereur son propre fils Matthieu (1353) il fit supprimer dans les acclamations le nom de son gendre, mais

(1) ἐκ κυμάτων γαλήνην ὁρᾷ (118, 38); cf. Eurip., *Or.* 279. L'allusion revient au début de la lettre 11.

(2) τῷ σῷ μέρει (119, 1) est l'apanage d'Anne Paléologine, par opposition à l'empire grec (τὸ κοινὸν τῆς Ἑλλάδος) dont il fait partie, et avec lequel il souffre, mais moins que le reste. Ševčenko (*B.Z.*, 47, p. 55 n. 5) se demande: « What is the μέρος... of Anne in Thessalonica? ». Question mal posée. Il faut demander: « Quelle est la part d'Anne dans l'ensemble du pays grec? ». Réponse: « Thessalonique ».

(3) Au temps d'Anne et de Cabasilas la Macédoine byzantine était réduite à Thessalonique et à ses environs immédiats!

il y maintint celui de la mère. En faisant simultanément, ou à peu près, l'éloge de Matthieu Cantacuzène et d'Anne Paléologine, Nicolas Cabasilas suivait la ligne politique de son maître. S'il est né en 1322-1323, il avait 23 ans lors de son ambassade à Bérée (1345), 29 quand il écrivait le Mémoire sur l'usure (1351), de 30 à 32 quand il faisait l'éloge d'Anne Paléologine. Et nous voici obligés poser en des termes nouveaux le problème des cinq premières lettres, sensiblement contemporaines l'une à l'autre; car la lettre 3 a précédé de peu le panégyrique.

VII. – Remarques critiques sur le texte des huit premières lettres

La tradition manuscrite des lettres de Nicolas Cabasilas est excellente. Il suffit de bien lire, de *comprendre*, et de faciliter l'intelligence du texte par une ponctuation appropriée. Il faut ajouter aussi — au bon endroit — les *iota subscripta*, et il est préférable de normaliser l'orthographe et l'accentuation, puisqu'il ne s'agit pas d'autographes. Enfin, on rend service au public en indiquant les références exactes pour les citations expresses, et en dépistant le plus grand nombre possible d'allusions ou de citations implicites.

En ce qui concerne le tout premier point, la *lecture*, l'édition des lettres de Nicolas Cabasilas laisse à désirer. Seules les lettres 9, 10 et 16 donnent satisfaction. A titre d'échantillon, voici les variantes du ms. P par rapport à l'édition, pour les huit premières lettres.

1 2 δὲ ὁ : δ' ὁ P ‖ **2** 2 πεπλημεληκότα : πεπλημμεληκότα P | 9 apparat ἐπεὶ ὅ : ἐπεὶ δὲ P! | 10 μόνον : μόνην P ‖ **3** 11 μάλιστα : μάλιστ' P ‖ **4** 17 λυπήσει : λυπήση P | ἡμῖν : ὑμῖν P | 14 apparat σοῦ ταῖς τε πρὸς : σοῦ ταῖς πρὸς P! ‖ **5** 6 σοί τε : σαί τε P | 10 apparat τοὺς μὲν σιωπῶντας P! ‖ **6** 1 ἀνιασθέντας : ἀνιαθέντας P | 13 ῥᾷον ἂν ἔξεστι : ῥᾶον ἔξεστι P | 22 οὕτω : οὔπω P ‖ **7** 4 ἡμῶν : ὑμῶν P | 15 εἰ μὲν : εἶ μὲν P | πρὸς τὸν : πρὸς τὴν P | 19 ἔχεις : ἔχοις P ‖ **8** 4-5 ἐν τῷ ἀγαθῷ ἐνέργεια ; ἐν τω ἀγαθῶ ἐνεργείᾳ P | 12 ἂν : ὧν P | 20 ἂν ἔπλασε : ἀνέπλασε P | 8 οὐκ ἔτι : οὐκέτι P.

Sur ces vingt leçons aucune n'est sûrement fautive; quinze au moins s'imposent, et quand l'éditeur en adopte une autre, il a tort. Avec le seul ms. P on peut constituer un texte préférable au sien! Pour le rendre satisfaisant de tout point il suffit

de faire les quatre ou cinq corrections — vraiment insignifiantes — que voici:

3 23 αὐτὸ : αὐτῷ ‖ 5 19 πονηρὸν πονηρῷ : πονηρόν, πονηρὸν ‖ 7 10 συκοφαντῶν : συκοφαντιῶν (?) ‖ 8 6 νοῦ καὶ : νοΐ, καὶ | 27 ὅ δε οὐ : ὅ δε ⟨δὲ⟩ οὐ.

Voici quelques passages des lettres 3, 4, 5 et 8 dont nous établissons le texte, soit en retournant au ms. P, soit en adoptant une des corrections que nous venons de proposer. Ils sont difficiles; nous les traduisons et les faisons précéder d'une introduction ajoutant, au besoin, un commentaire.

Lettre 3.

Cabasilas envoie à son père, qui l'a demandé, le texte d'un panégyrique de S. Démétrius, composé par lui à l'occasion, dirait-on, d'un concours littéraire organisé par le doyen (ὕπατος) des philosophes le maître par excellence de l'enseignement rhétorique. Parmi les concurrents, vétérans pour la plupart de l'éloquence sacrée, Cabasilas fait figure de débutant. Si son discours l'emportait sur les autres il faudrait voir là, dit-il un effet du hasard (sans mérite de sa part). C'est l'obligatoire formule de modestie. Ayant accompli ce rite, Cabasilas développe un paradoxe, qui débouche dans un sophisme: Quelle que soit sa place dans le classement, son discours est le meilleur:

Ὃν δὲ νῦν ᾖσα παιᾶνα Δημητρίῳ τῷ καλῷ, σοῦ κελεύοντος, ἥκει. Ὅς, εἰ μὲν τῶν ἐπὶ τῷ μεγάλῳ πάντων ἄμεινον ᾖσε, τῆς τύχης· εἰ δὲ τοῖς ἄλλοις κατὰ ταὐτά, νικῶμεν αὖθις, τῷ μετὰ τῶν γερόντων ἐν νεότητι τετάχθαι· εἰ δὲ μεῖζον ᾖ κατὰ τοὺς ἄλλους τῶν πραγμάτων ἡττᾶται, τοῦτ' αὐτῷ τὸ μᾶλλον, ἥττων γενέσθαι τὴν ὑπόθεσιν σεμνύνας (1)· ἡ γὰρ τῶν λόγων ἧττα πρὸς τῶν πραγμάτων γίνεται. Φαίνεται δήπου τῶν ἄλλων οὗτος βέλτιστος ὤν· οὗτος γὰρ ἐπαίνων ἄμεινον ᾖσεν ὃς μᾶλλον ἐσέμνυνε... 3,19-26.

Pour t'obéir je t'envoie le cantique que je viens de chanter en l'honneur de S. Démétrius. S'il chante son héros mieux que les autres, c'est un coup de chance; s'il le fait aussi bien, c'est encore une façon de primer, pour le jeune que je suis, d'égaler des anciens. Mais s'il reste en deça plus que les autres, cette infériorité même est à son avantage puisqu'elle tourne à la gloire de l'objet qu'il célèbre. En effet, si le discours n'est pas à la hauteur, c'est que le sujet est par trop élevé. On peut donc dire que le mien est le meilleur; car en matière d'éloges, celui-là vaut mieux dont il résulte plus d'honneur pour l'objet loué.

(1) Au lieu de ἥττων et σεμνύνας il faudrait deux accusatifs; mais la faute n'est pas imputable aux copistes!

Les règles grammaticales seules n'exclueraient pas la leçon des mss. τοῦτ' αὐτὸ τὸ μᾶλλον. Mais il faudrait sous-entendre αὐτοῦ après μᾶλλον. L'auteur aurait donc laissé inexprimé l'essentiel! Mieux vaut faire la correction proposée.

Cabasilas continue en exposant à son père — et derrière celui-ci on devine les critiques thessaloniciens — les raisons qu'ont, selon lui les lettrés du jury d'être indulgents à son endroit:

Τοὺς δ' ἐνταῦθα περὶ Μούσας ἔχοντας τούς τε ἄλλους καὶ πρό γε πάντων τὸν τοῦ χοροῦ κορυφαῖον, ὅς τοῖς ἄλλοις πᾶσι τοῦ γ' εἰδέναι λέγειν αἴτιος — φημὶ δὴ τὸν τῶν φιλοσόφων ὕπατον — δίκαιον ἂν εἴη μὴ τῇ δυνάμει τῷ δὲ βουλομένῳ συμβαινούσας ὑπὲρ τοῦ λόγου τὰς ψήφους ἐξενεγκεῖν — εἰ γὰρ ὁ δεῖνα βέλτιον εἶπεν, ἀλλ' οὐ βέλτιον ἠβουλήθη — καὶ ἅμα ἐνθυμουμένους ὡς ὑπὲρ σφῶν αὐτῶν ψηφιοῦνται καὶ μεθέξουσι τῷ λόγῳ τῆς τύχης, τῶν τε κρότων εἰ τύχοι τῶν τε ψόγων, αὐτοὶ σπείραντες... 3,26-32.

Quant à nos amateurs de lettres et de sciences, à commencer par le chef d'orchestre, auquel ils doivent tous leur éloquence, je veux dire le doyen des philosophes (1), s'ils veulent être équitables en jugeant mon discours ils régleront leur verdict sur ma bonne volonté plus que sur mon talent. Car si tel autre a mieux parlé, personne n'y a mis une volonté meilleure. Et puis, qu'ils ne l'oublient pas: leur vote retombera sur eux. Ce que le sort réserve à mon discours, succès ou critiques, ils en auront leur part: ce sont eux qui ont jeté la semence.

Lettre 4.

Le père de Cabasilas a demandé un exemplaire du nouveau discours composé par son fils, le panégyrique d'un martyr. Cabasilas s'excuse. Le nouveau-né n'est pas encore présentable. Tel qu'il est il risquerait d'offenser les hellénisants de Thessalonique si on le mettait en circulation:

Ὁ δὲ πρὸς τὸν μάρτυρα λόγος, νέον τεχθεὶς ἔτι δεῖται τῶν γιγνομένων. νοσοῦντι δὲ οὐκ ἐξῆν τοὺς λόγους ἰᾶσθαι, καὶ διὰ ταῦτα δὴ μὴ κεκαθαρμένος οὐ

Le discours en l'honneur du martyr, à peine terminé, réclame encore les soins de circonstance. Malade moi-même je n'ai pas pu trai-

(1) Jean Amparis, ὕπατος τῶν φιλοσόφων et grand chartophylax MIKLOSICH-MÜLLER, *Acta*, I, 341 n. 152; 314 n. 136 (= *PG* t. 152, 1319A) (sans le nom). Appelé Emparis dans *P.G.*, t. 151, 763 B. Le même personnage se cache sous la forme mutilée Ἀμπρο... dans MIKLOSICH-MÜLLER, *Acta*, I, 354-355 n. 160 (*P.G.*, t. 152, 1345-46 n. XXVI); MERCATI, *Notizie*, 250 n. 3. C'est, je crois, le dernier personnage connu qui porta le titre. Cabasilas nous apprend qu'il enseignait la rhétorique!

τὸ νῦν ἔχον ἧκε, μὴ φανεὶς οὕτως ἔχων λυπήσῃ τοὺς ἐν ὑμῖν Ἕλληνας ... 4,14-17.

ter les infirmités de mon œuvre. Faute d'être corrigé il ne t'arrive donc pas cette fois-ci, de peur que sa publication dans l'état où il est, ne choque les hellénisants de chez vous.

Si l'éditeur a lu les autres manuscrits mieux que P, ce dernier seul a conservé la bonne orthographe du pronom ὑμῖν et le subjonctif λυπήσῃ que réclame la négation μή (1). Des détails comme ceux-là révèlent un scribe cultivé, ou, ce qui est encore mieux, attentif et fidèle. Le passage cité plus loin de la lettre 8 nous fournira deux autres exemples de cette attention minutieuse. – L'article défini devant μάρτυρα s'explique peut-être par référence à la lettre de Cabasilas père. Mais il peut signifier aussi qu'il s'agit du martyr par excellence — S. Démétrius, pour des Thessaloniciens. Cabasilas a composé deux panégyriques du saint patron. Nous ne pouvons donc pas décider s'il parle ici du même discours que dans la lettre 3. Si c'était le cas la lettre 4 aurait précédé celle qu'elle suit dans tous les manuscrits. – M. Ševčenko voudrait faire de νέον une épithète du martyr. La ponctuation que cette interprétation exigerait est aussi impossible que le serait par exemple la suivante dans Od. XIX 400: παῖδα νέον, γεγαῶτα. Dans les deux cas νέον est adverbe.

Lettre 5.

Les camarades thessaloniciens de Cabasilas n'écrivent pas et prétendent néanmoins qu'il leur écrive. Se croient-ils supérieurs à lui au point d'échapper à la loi commune? Ont-ils perdu le bon sens?

Εἰ μὲν γὰρ ὅτι βελτίους, δεῖ τοὺς μὲν σιωπῶντας καθῆσθαι μηδενὸς μεμνημένους ἡμᾶς δὲ γράφοντας προσκυνεῖν, μάλιστα μὲν τὸ βελτίους οὕτω τῶν ἑταίρων ἀξιοῦν εἶναι ἐγὼ μὲν οὐκ ἄν, ἄλλος δ' ἄν τις εἴποι μὴ πόρρω μανίας εἶναι... 5,9-12.

En effet, s'ils prétendent dériver de leur supériorité le privilège d'attendre en silence l'humble hommage de mes lettres, tout d'abord, cette prétention de valoir mieux que leurs amis, je n'oserais pas affirmer qu'elle frise la démence; mais il se trouvera bien quelqu'un pour le dire...

(1) Vérification faite sur un microfilm B porte ἡμῖν et λυπήσει! Le ms. P se révèle unique dans sa correction! Dans le même genre, il est seul à presenter, lettre 11, 8, l'indispensable point d'interrogation (;) après γαλήνην.

Au surplus, si on concédait cette supériorité, elle ne serait qu'un motif de plus pour écrire aux amis:

῞Ολως δέ, εἰ μὲν ἀγαθὸν ἡγοῦνται τὸ πρᾶγμα, ὅτου χάριν [1] μὴ ἑαυτοῖς πρώτοις νομοθετοῦσι, δικαιότεροί γε ὄντες; εἰ δὲ πονηρόν, πονηρὸν ἐπιτάττειν. εἰ δέ γε φαῖεν ἡμῖν μὲν ἀγαθὸν εἶναι σφίσι δὲ πονηρόν, ψεῦδός κεν φαῖεν. οὔτε γάρ ἐστι — καὶ ἔστι παντί που δῆλον — οὔτε αὐτοὶ νομίζουσιν. οὐδὲ γὰρ ἐπιστελλόντων εἶτ' ἀξιοῦσι σιωπᾶν... 5,18-22.

En somme, s'ils estiment que la chose est un bien, pourquoi n'observent-ils pas les premiers la loi qu'ils promulguent? N'ont-ils pas plus de raisons de le faire que moi? Et si elle est un mal, c'est mal de la commander. Que, s'ils distinguaient: « c'est bon pour vous et mal pour nous », ils mentiraient — qui ne le voit pas? — et eux-mêmes ne le pensent pas. En effet, ils ne prétendent pas garder le silence même au cas où j'écrirais...

La répétition de πονηρόν semble avoir choqué le copiste du manuscrit dont les nôtres dérivent. Il a modifié le second, au détriment du sens, car l'auteur a voulu dire, sans aucun doute: « εἰ τὸ πρᾶγμα πονηρόν ἐστι, πονηρόν ἐστι τὸ ἐπιτάττειν αὐτό ». Une juxtaposition analogue (ἔργων ἔργον) dans le Mémoire sur l'usure provoqua la chute du deuxième élément (ἔργον). — Après le génitif absolu ἐπιστελλόντων il faut sous-entendre comme sujet le pronom personnel ἡμῶν. Dans le recueil, si peu étendu, des lettres de Nicolas Cabasilas on trouve encore deux exemples de cette construction un peu dure: 9,15: ζητοῦντος δὲ (ἐμοῦ) et 11,1 Εἰσιόντος (ἐμοῦ), cette dernière méconnue par l'éditeur.

Lettre 8.

Pour démontrer qu'on peut appeler imparfaits les gens de sainte vie dépourvus de culture Nicolas Cabasilas recourt au théorème aristotélicien de l'être en acte (ἐνεργείᾳ ὄν) et de l'être en puissance (δυνάμει ὄν):

᾿Ατελὲς γάρ ἐστιν ἕκαστον ὅταν μὴ γένηται ἔν τῳ ἀγαθῷ ἐνεργείᾳ πρὸς ὃ ἦν ἐν δυνάμει... 8,4-5

Est imparfait un être qui ne réalise pas en acte un bien qu'il possédait en puissance.

(1) Le relatif indéfini dans l'interrogation directe n'est pas classique. Mais Cabasilas pouvait trouver dans Suidas l'équivalence ὅτου χάριν = τίνος ἕνεκεν (Adler O 749). Il s'agit nécessairement d'une interrogation directe, puisqu'elle constitue l'apodose d'une période conditionnelle qui, sans cela, manquerait de proposition principale.

Le ms. P écrit τω et ἐνεργεία. Il suffit d'ajouter les *iota subscripta*. Le copiste a oublié seulement l'accent sur ἐν, nécessaire à cause de l'enclitique τῳ. B, par contre, prend pour l'article (τῷ) le pronom indéfini. Mais il accentue correctement ἐνεργείᾳ.

Les observations faites ici, et à propos de la lettre 4, sur les ms. B et P, rendent invraisemblable que le même copiste les ait transcrits. Et en effet, l'éditeur a raison de contester l'affirmation de Lampros — que j'ai suivi, n'ayant pas vu alors de photographies — selon lequel Joasaph, copiste de P, serait aussi le copiste de B. Toutefois, le ms. B étant l'œuvre de plusieurs copistes il faudra examiner si Joasaph n'est pas l'un d'eux. — Mon confrère, le R. P. H. D. Saffrey, auquel je dois mes renseignements sur le ms. B, me signale encore que le fol. 170 est occupé à moitié par un grand titre avec un dessin, d'où on pourrait conclure que le volume se compose de deux parties, d'abord indépendantes. Il reste, comme on voit, du travail à faire. A ceux qui voudraient en assumer une part, je signale dans la Correspondance de Cabasilas deux lacunes, communes à tous les manuscrits, prouvant qu'ils dérivent d'un ancêtre commun *non* autographe: lettre 11 (à l'hypomnématographe), ligne 23, il faut lire τὸν ἐπὶ κεφαλῆς ⟨σταυρὸν, καὶ⟩ χιτῶνα κεκτημένος ποδήρη. Lettre 13 (à Tarchaniote) lignes 16-17, il faut lire ἐπιτιμήσεις ὅτι μὴ πάλαι ⟨ἦλθες⟩ ou quelque chose d'équivalent.

Rome RAYMOND-J. LOENERTZ O. P.

I francescani di Terra Santa, Venezia ed una lampada votiva nel S. Sepolcro

Una lettera del Guardiano di Gerusalemme al doge di Venezia del 21 settembre 1569

I) I francescani alla custodia dei luoghi santi

Terra Santa, i francescani, Venezia! Tre nomi che si richiamano, s'intrecciano, s'illuminano a vicenda come i temi di una stessa sinfonia, come gli eroi di una stessa mirabile epopea. Una eco fedele di ciò, l'abbiamo, evidente, nel documento che qui pubblichiamo ed illustriamo.

La presenza dei francescani in Terra Santa comincia con uno dei più caratteristici compagni di S. Francesco, Frate Egidio d'Assisi pellegrino in Palestina nell'anno 1215 (1). Il 14 Maggio 1217, nel capitolo di S. Maria degli Angeli, dallo stesso fondatore dell'Ordine francescano verrà inviato colà il primo scaglione di frati, sotto la guida del famoso Frate Elia Bombarone da Cortona, costituito Ministro Provinciale di Terra Santa e dell'Oriente (2). Due

(1) *Chronicon XXIV Generalium*, in *Analecta franciscana*, Quaracchi (Firenze) 1885 ss. II, 77; Bartholomaeus de Pisis O. F. M., *De conformitate vitae B. Francisci ad vitam Domini Jesu*, in *Analecta franciscana*, IV, 206. Qualcuno potrebbe forse mettere in dubbio questo pellegrinaggio di Frate Egidio in T. S. attestatoci da tardi cronisti del trecento. Noi saremmo piuttosto per la tesi affermativa, data l'attendibilità delle due fonti citate, dovute ad accorti e scrupolosi raccoglitori di memorie francescane. Del resto lo stesso illustre storico dell'Oriente francescano, il compianto P. Girolamo Golubovich, riporta tale notizia, senza affacciare alcun dubbio (*Biblioteca bio-bibliografica della T. S. e dell'Oriente francescano*, Quaracchi Firenze. 1906 ss. I, 105).

(2) Giordano da Giano O. F. M., *Chronica*, in *Analecta franc.*, I, 3 s.

anni dopo sarà lo stesso S. Francesco che si dirige verso quelle terre santificate dalla presenza del Redentore.

Lasciata Assisi nel Giugno del 1219, il 24 dello stesso mese S. Francesco s'imbarca ad Ancona insieme ad un piccolo drappello di frati, tra i quali Fr. Illuminato di Rieti e Pietro Catani suo Vicario e primo Ministro Generale dell'Ordine. Dopo circa un mese di navigazione raggiunge le coste della Siria e approda a S. Giovanni d'Acri, ultima roccaforte dei sudati possessi del regno crociato. Qui il santo farà una breve sosta, lasciandovi altresì alcuni dei suoi frati, i quali andranno a rinforzare le file di quel primo nucleo francescano inviato in quelle parti due anni prima con Frate Elia da Cortona. Quindi, in compagnia, fra gli altri, di Frate Illuminato, riprende la via del mare, diretto verso l'Egitto, ove raggiungerà l'esercito crociato accampato sotto Damiata. In terra d'Egitto, come ci assicurano le fonti storiche e come canta il divino poeta:

> « Ne la presenza del Soldan superba
> predicò Cristo e li altri che 'l seguiro »,

ottenendo dal detto sultano Malek el-Kamel un rescritto per la tutela di se stesso e dei suoi frati stabiliti nei vasti territori dell'impero (¹).

Lieto di questa concessione, S. Francesco, nel Febbraio o Marzo del 1220, dopo aver contribuito con la sua parola ardente e pacificatrice ai trionfi delle armi crociate, lascia l'Egitto per raggiungere le contrade della Siria e incontrarsi nuovamente con i suoi frati sparsi in quel dominio cristiano. E di lì, dopo essersi spinto, pio pellegrino, nei luoghi santificati dal Redentore, sul cadere dell'Estate dello stesso anno farà definitivamente ritorno in Italia (²).

(¹) « *Liberaliter sibi et sociis suis concessit quod quocumque vellent, libere possent ire per totum imperium. Et dedit illis quoddam signaculum, quo viso, a nemine laedebantur* ». (*Actus B. Francisci et sociorum eius*, ediz. Paul Sabatier, in *Collect. d'études et des documents sur l'hist. du moyen âge*, Paris 1902, IV, c. 27). Sebbene il citato rescritto trovi solo diretta e chiarissima testimonianza nel compilatore degli « Actus » (c. 1322-1328), pur tuttavia non mancano più o meno esplicite allusioni a tale fatto in cronisti del duecento, come, per esempio, il monaco benedettino Richerio di Sens (*Gesta Senonensis ecclesiae*, ediz. G. Waitz, in *Mon. G. H. Scr.* XXV, 307).

(²) Per le fonti di quanto abbiamo qui riferito intorno a S. Francesco in Oriente, cf. P. Girolamo Golubovich O. F. M., *Biblioteca*... I,

Mentre il Poverello di Assisi torna in cristianità richiamatovi da turbamenti intestini dell'Ordine da lui fondato, il piccolo nucleo di religiosi condotti con sè da Frate Elia e dallo stesso Santo, resta colà e va sempre più infittendosi con altri arrivi dall'Occidente e con nuove vocazioni fiorite tra monaci, crociati e fedeli del luogo, tanto che da documenti storici dell'epoca si rileva, per il secolo XIII, la presenza continua o ad intervalli dei figli di S. Francesco in Palestina: a Gerusalemme, Nazaret, Giaffa; in Siria: ad Antiochia, Montagna nera, Acri, Sidone, Tripoli, Tiro; a Damiata in Egitto e nell'isola di Cipro con i conventi di Famagosta, Limassol, Nicosia e Pafo (1).

Purtroppo con la caduta in mano dei saraceni dell'ultima roccaforte latina in Siria, S. Giovanni d'Acri (1291), lo sconforto e lo scoraggiamento invade gli animi, la passione delle crociate va ineluttabilmente affievolendosi e le potenze cristiane si sentono ormai sempre più incapaci di liberare la terra del Signore dal giogo degli infedeli. Ma i figli di Francesco faranno di tutto per restare là, con la brama in cuore di riprendere possesso dei sacri luoghi dovuti abbandonare a viva forza. E da quegli anni possiamo dire che la storia del cattolicesimo in Palestina è la storia dei francescani. Da allora, alle schiere crociate, dalle cruente alterne vicende di vittorie e di sconfitte, succede l'invincibile armata dei figli del Poverello di Assisi. È ad essi, a questi « ultimi crociati » — come li chiama Arnaldo Fortini — che fa capo la lunga e gloriosa epopea di una faticosa e pacifica crociata cristiana che dura tuttora nella contesa terra di Gesù (2).

A poco a poco ed a prezzo di inaudite fatiche, di sudati travagli e cruenti martiri, li vedremo tornare a prendere piede su quasi tutti i santuari, cercando di custodirli e officiarli con pietà

1-104. Per le più recenti discussioni riguardanti la cronologia dei fatti, vedi del medesimo: *S. Francesco e i francescani in Damiata*, in *Studi Francescani* (1926), 307-330; P. RONCAGLIA MARTINIANO O. F. M., *S. Francesco d'Assisi in Oriente, Ibid.* (1953), 97-107.

(1) Cf. GOLUBOVICH, *op. c.*, I, II *passim*; RONCAGLIA, *Storia della Provincia di Terra Santa*, in *Biblioteca della T. S. e dell'Oriente francescano*: Serie IV: Studi, I: *I francescani in Oriente durante le Crociate* (sec. XIII), Cairo 1954, 34.

(2) ARNALDO FORTINI, *Gli ultimi crociati: Cronaca del VI Centenario della Custodia di T. S. celebrato in Assisi nell'anno giubilare 1933*, Milano 1935, 22 s.

ed amore di apostoli e studiandosi di difenderli con la costanza, l'ardore e la fortezza dell'eroe. « Se alcuno ne li spoglia — scriveva nel 1912 il chiaro palestinologo Pasquale Baldi — essi li ricomprano; se la persecuzione ne li discaccia essi vi ritornano; se il fanatismo musulmano devasta le loro chiese, essi le rifabbricano; se la persecuzione fa deserti i loro conventi, altri religiosi arrivano ben presto dall'Occidente a prendere il posto dei fratelli imprigionati o martirizzati » [1].

Queste brevi note illustrative di un documento francescano palestinese del secolo XVI non ci consentono di trattenerci a lungo sulle vicende dei figli di S. Francesco in T. S. Tuttavia ci sia consentito di ricordare il sicuro e stabile ritorno di essi a Gerusalemme fra gli anni 1333-1335, con Frate Rogerio Garini (Guarini, Guerin), la conseguente apertura di un convento sul Monte Sion capace di ospitare dodici religiosi e alcuni domestici, nonchè la definitiva presa di possesso del Cenacolo e Santuari annessi, dopo che l'uno e gli altri, in seguito a laboriose trattative e dietro il versamento di grosse somme, erano stati ceduti ai reali di Napoli e Sicilia, Roberto d'Angiò e Sancia d'Aragona, dal sultano d'Egitto Melek-en Naser Mohammed [2].

(1) PASQUALE BALDI, *L'Italia e la Palestina*, S. Benigno Canavese 1917, 48. L'ottimo studio del Baldi, redatto su ricerche di prima mano, era già stato pubblicato precedentemente nel volume del medesimo: *Nei Luoghi Santi: Guida storico-descrittiva*, Firenze 1912, sotto il titolo: *Saggio sulle relazioni fra l'Italia e la T. S.*, pp. VIII-LIII.

(2) Per questo definitivo ritorno dei francescani alla Custodia dei Luoghi Santi e le relative questioni storico-diplomatiche ad esso legate, vedi il fondamentale studio del P. GOLUBOVICH: *I frati minori nel possesso dei Luoghi Santi di Gerusalemme e Betlem nel 1333*, in *Bibl. biobibl.*, IV, 1-222. Vedi anche del medesimo: *Il Santo Cenacolo*, Firenze 1938; P. LEONARDO LEMMENS O. F. M., *Die Franziskaner auf dem Sion* (1335-1552), Münster in Westfalen 1925. Secondo quanto arguisce P. Donato Baldi O. F. M. da un documento di compravendita del 1 Febbraio 1337, il Cenacolo, a quell'epoca, sarebbe già stato in mano dei francescani. Infatti, mentre in altro simile documento del 15 Maggio 1335 detto Santuario apparisce come appartenente al tesoro pubblico, nel documento invece del 1337 viene ricordato semplicemente come un immobile confinante con le nuove proprietà di cui si tratta e conclude l'acquisto. « Quindi — conclude P. Baldi — negli anni 1336-37 dovette avvenire l'acquisto del S. Cenacolo ». (P. DONATO BALDI, *La tomba di David ed il S. Cenacolo*, in *Studi Francescani*, 1938, 212 s.). E perchè, vorremmo chiederci, non ammettere che la cosa possa essere avvenuta anche prima, cioè fra il 15 Maggio 1335 ed il 1 Gennaio 1336?

In queste stesse circostanze e strettamente legato ad esse è da ascriversi il ritorno dei figli di S. Francesco al S. Sepolcro, del quale tuttavia non potranno avere il possesso. Peraltro sarà loro consentito di trattenervisi senza interruzione (*continue*) e di compiervi funzioni religiose, accanto agli altri cristiani dissidenti dei vari riti e confessioni orientali.

E che vi sia un nesso causale ed insieme una vera concomitanza temporale o cronologica fra le nuove fondazioni sul Monte Sion, l'entrata in possesso di quel Santuario da parte dei francescani e il riapparire dei medesimi al S. Sepolcro, risulta chiaro dalle fonti storiche dell'epoca, comprese le due bolle papali «*Gratias agimus* e *Nuper carissimae*» del 21 Novembre 1342 dirette, la prima al Ministro Generale dell'Ordine dei Frati Minori e al Provinciale della Terra di Lavoro (Napoletano), la seconda ai reali di Napoli e Sicilia Roberto d'Angiò e Sancia d'Aragona ([1]).

L'autore infatti della «Cronaca dei 24 Generali», che scriveva verso l'anno 1360, riconduce l'attività di Frate Rogerio Garini per i Luoghi Santi, l'acquisto del Cenacolo e l'effettiva presenza dei francescani in quel Santuario e nell'altro del S. Sepolcro all'anno 1333 ([2]).

A tali notizie si aggiunga l'esistenza di documenti ufficiali (15 Maggio, 19 Settembre 1335) per l'acquisto di terreni da parte del suddetto Frate Rogerio nelle adiacenze del Cenacolo ([3]), nonchè chiare testimonianze sull'apertura del convento del Monte Sion, e più o meno esplicite notizie sulla effettiva presenza dei francescani nel S. Sepolcro per gli anni 1336-37 ([4]). Tutto ciò c'induce

([1]) Eubel C., *Bullarium Franciscanum*, V, nn. 159-160, p. 95-96.

([2]) *Analecta franc.*, III, 506.

([3]) Golubovich, *Bibl.*, IV, 59-64.

([4]) Per il convento del Monte Sion vedi la testimonianza del sacerdote Ludolfo Parroco di Sudheim che fu in T. S. ed in altre terre d'Oriente dal 1336-1341 (*De itinere T. S. liber*, ediz. Deyks in *Bibl. des Litt. Vereins in Stuttgart* vol. 25, Stuttgart, 1951, 76 s.; e anche: *Archives de l'Orient Latin*, II, *Documents*, Paris 1884, 352). La stessa cosa, secondo il P. D. Baldi si dedurrebbe dal documento di compravendita del 1 Febbraio 1337 già da noi ricordato (*Art. c.*, 213). Del resto si ha in proposito un'altra testimonianza, e molto esplicita, in altro documento del 5 Luglio dello stesso anno, pubblicato dal P. Golubovich (*Bibl.*, IV, 69 s.). Per il S. Sepolcro ci sembra di poter allegare il già citato Ludolfo, là ove parla del luogo ed ufficiatura riservata ai latini in detto Santuario (*Op. c.*, 81; *Arch. Or. lat.*, II, 252), poichè per «latini» — come faceva osservare un

a riportare a quegli stessi anni, non solo l'acquisto del Cenacolo, ma anche la concessione di poter dimorare stabilmente e compiere l'ufficiatura divina nel Sepolcro di Cristo. La presenza perciò giuridica ed effettiva dei francescani in quel Santuario va ricondotta, anch'essa, agli anni 1333-35 o, al più tardi, all'anno 1336, cioè a quel periodo di tempo in cui Frate Rogerio, per conto dei reali di Napoli e Sicilia, potè entrare in trattative e condurre a felice compimento una sì ardua e tanto nobile impresa (¹).

Ed a questa stessa conclusione ci portano le bolle pontificie dell'anno 1342. Esse infatti ricordano congiuntamente ed uniscono sì strettamente insieme le due cose — acquisto del Cenacolo e concessioni sul S. Sepolcro — da non lasciare intravedere possibilità alcuna di separazione o di distacco, sia pure temporale (²).

altro pellegrino dell'epoca, Fr. Niccolò da Poggibonsi — non altri dovrebbero intendersi se non i figli di S. Francesco: « In S. Maria Maddalena ufiziano i Latini cioè frati minori, ch'è di noi Cristiani Latini; chè in Jerusalem ed in tutto oltremare, cioè in Soria et in Israel et in Arabia, et in Egitto, non ci sono altri religiosi, nè preti, nè monaci, oltre che frati minori, e questi si chiamano cristiani Latini » (NICCOLÒ DA POGGIBONSI O. F. M., *Libro d'oltremare*, 1346-50 ediz. P. Bellarmino Bagatti O. F. M., Gerusalemme 1945, 26). Vedi anche la testimonianza del cronista coevo Fr. Ermanno, nella sua continuazione della cronaca *Flores temporum* del minorita tedesco Fr. Martino, all'anno 1336 (*Flores temporum*, ediz. ECCARD in *Corpus hist. Medji Aevi*, Francof. et Lipsiae 1743, I, 1734).

(¹) Pur non parlandoci le fonti di questo incarico o accordo intercorso tra Frate Rogerio ed i reali di Napoli e Sicilia — anzi le bolle papali accennano solo a questi ultimi, mentre la Cronaca dei 24 Generali attribuisce tutto al primo — noi tuttavia dobbiamo ammettere una tale collaborazione o delega ad aprire e condurre a termine — per conto di un re presso altro re — le trattative. È l'insieme dei fatti visti particolarmente nei loro nessi logici e cronologici, nonchè la necessità di armonizzare fra sè il « diverso », ma non « contradittorio », delle fonti storiche, che ci spinge ad una tale conclusione, affacciata per primo dall'illustre annalista dell'Ordine francescano, LUCA WADDING (*Annales*, a. 1342, XX).

(²) Ecco come si esprime in proposito il testo delle bolle: « *Olim zelo purae fidei et devotionis accensi... obtinuerunt quod fratres Ordinis Minorum infra ecclesiam dicti Sepulchri possint continue commorari et ibidem Missarum solemnia et alia divina officia celebrare; et quod nihilominus idem Soldanus Coenaculum Domini... regi et reginae concessit eisdem* (EUBEL, *Bullarium*, l.c.). Mentre — come si è visto — si possiedono vari atti di compravendita anteriori all'anno 1342, non si ha più, od almeno fino ad oggi non è stato rintracciato, il testo della convenzione stipulata, prima di quell'epoca, fra il sultano d'Egitto e i Sovrani angioini. Tutta-

Queste nostre deduzioni — particolarmente nei riflessi o riferimenti cronologici — potrebbero sembrare infirmate dal tardo apparire delle due bolle papali e dal testo delle medesime, là ove si dice *Nuper*: *da poco, poco fà*. Ma a tale riguardo si tenga presente che il *Nuper* va riferito al ricorso fatto di recente dai due reali di Napoli e di Sicilia presso la S. Sede, non agli acquisti e concessioni (1), e nemmeno all'esistenza del convento sul Monte Sion e alla presenza ed ufficiatura dei francescani nel S. Sepolcro: cose tutte che si suppongono già avvenute da tempo (2). Quindi non rimanderei — come vorrebbe qualche storico recente (3) — le concessioni accordate sul S. Sepolcro agli anni 1341-42, sotto il sultano Qugiuq, ma porrei il fatto avanti, cioè durante il sultanato di Naser Mohammed († 1340-41), al quale — come abbiamo visto — si deve la vendita del Cenacolo e santuari annessi. E nemmeno

---

via dal *Libellus descriptionis T. S.* dell'anno 1427, dovuto ad un minorita tedesco e pubblicato dal P. Marcellino da Civezza O. F. M. e P. Teofilo Domenichelli O. F. M. nel 1894-95 (*Cronaca delle Missioni francescane in Palestina*) si ricava che a quell'epoca ne doveva esistere una copia nell'Archivio della Custodia (*Ibid.*, 1894, 516-17. Cf. anche, GOLUBOVICH, *Bibl.*, IV, 42).

(1) Così, fra gli altri, hanno interpretato il P. Roncaglia e P. D. Baldi. Ma tale interpretazione non è conforme al testo delle bolle papali. (RONCAGLIA, *Entrata ufficiale dei francescani nel S. Sepolcro*, in *La Terra Santa* (1949) 123; BALDI, *Art. c.*, 214).

(2) Nella seconda bolla infatti, in riferimento all'acquisto del Cenacolo ed alle concessioni sul S. Sepolcro, si ha l'avverbio: « *Olim* » che messo particolarmente in relazione alla frase con cui si apre il documento papale: « *Nuper... petitio nobis exhibita... quod* (*olim... obtinuerunt*), non può non indicare un tempo ritenuto alquanto lontano dall'anno 1342. Lo stesso si dica per la fondazione del convento del Monte Sion, impresa, questa, che viene ricondotta indietro nel tempo dal tenore della seconda bolla con la frase: « *Jam diu est* »; mentre nell'uno e nell'altro diploma papale si suppongono già presenti nel S. Sepolcro i figli di S. Francesco (EUBEL, *Bull.* l.c.).

(3) RONCAGLIA, *Storia della Provincia di T. S.*, 5. Anche Lodovico De Contenson, prendendo forse motivo dalle due bolle papali — che tuttavia non cita — riporta le cose all'anno 1342. Scrive infatti: « Par un traité de 1342 fut toutefois confiée aux franciscains la garde du S. Sépulcre »; ricordando altresì l'acquisto del Cenacolo dal sultano d'Egitto da parte della regina Sancia (L. DE CONTENSON, *Le protectorat catholique en Orient au XVI siècle: Une lettre du Père Gardien de Jerusalem en 1542*, in *Revue d'hist. diplomatique*, 1912, 281).

direi che con l'anno 1342, cioè con l'emanazione della bolla papale « *Gratias agimus* », cominci la dimora dei francescani sul Monte Sion « *con pieni diritti legali di fronte al governo*, ottenendo pure la consegna del S. Cenacolo etc.; restandone da allora ad oggi, ininterrottamente, i custodi, delegati dalla S. Sede » (1).

Dalla bolla infatti inviata il 21 Novembre 1342 al Ministro Generale dei Frati Minori e al Provinciale della Terra di Lavoro, come vera e diretta risultanza legale, come elemento o fatto strettamente giuridico, si ha o ne consegue solo l'erezione canonica del convento francescano del Monte Sion, erezione conforme al diritto ecclesiastico vigente e richiesta dagli stessi augusti fondatori del monastero. Essi avevano pensato a ciò, forse, anche in vista dello spiccato rilievo che veniva a prendere la cosa ed in considerazione degl'immancabili e singolari effetti, che necessariamente non potevano non derivarne in cristianità e di fronte agli altri principi e governanti per questo alto intervento papale, collegato all'azione svolta dai due augusti sovrani e sanzionante i risultati da essi conseguiti.

Tuttavia è chiaro che, tanto il fatto giuridico dell'erezione canonica del convento — quale risultato della bolla papale e considerato in sè — quanto la bolla stessa, considerata nel suo tenore, nell'origine o ragione per la quale venne emanata e nelle persone cui è diretta, non rivestono alcun aspetto legale, non sortiscono alcun effetto giuridico dinanzi al governo saraceno ed alle autorità locali palestinesi. Lo stesso si dica per l'altra bolla « *Nuper carissimae* », che si apre tuttavia con la formula solenne: « Ad perpertuam rei memoriam » (2).

D'altra parte dobbiamo tener presente che i diritti legali dei francescani sul monastero e proprietà annesse del Monte Sion, sul Cenacolo e S. Sepolcro, di fronte al Sultano ed alle autorità islamiche di Gerusalemme sono un fatto già giuridicamente costituito in precedenza e storicamente in essere ancora avanti che

(1) RONCAGLIA, *Entrata ufficiale*..., 124.

(2) In queste nostre ultime riflessioni e deduzioni storico giuridiche ci siamo riferiti particolarmente alla prima bolla papale « *Gratias agimus* », riguardando l'altra: « *Nuper carissimae* » più direttamente il gruppo di secolari domestici da inviarsi, a scelta e spese dei reali di Napoli e di Sicilia e loro successori, in servizio del convento e dei santuari del Cenacolo e del S. Sepolcro.

fossero emanati i due solenni diplomi papali e cioè — come già si è detto — fin da quando erano stati stipulati contratti di compra e vendita e pubbliche convenzioni fra il sultano d'Egitto ed i reali di Napoli e Sicilia, tra Fr. Rogerio Garini e l'amministratore del pubblico tesoro dello Stato in Gerusalemme ([1]).

A partire da quegli anni noi troveremo ininterrottamente nella terra di Gesù i figli di S. Francesco, umili e pacifici continuatori del regno di Goffredo di Buglione, dal quale erediteranno la bianca bandiera dalle cinque croci fiammanti, che tornerà, per opera loro, a sventolare su altre terre, su altre città, assicurando al possesso, alla pietà cristiana nuovi santuari, nuovi cimeli, monumenti e reliquie, sacri ai misteri della redenzione.

E così — come scrive Chateaubriand – per mezzo di « questa debole ma invincibile milizia, restata sola alla guardia del S. Sepolcro quando i re l'avevano abbandonata » ([2]), si attua la più duratura « Custodia » dei Luoghi Santi e viene ad essere esercitato il più benefico ed efficace « protettorato » sui Santuari della redenzione, in mezzo alle continue persecuzioni degli infedeli, fra le insidie e violenze dei cristiani dissidenti e degli ebrei, tra le vessazioni di un incessante ed estenuante fiscalismo e nel continuo pericolo di perdita della propria libertà e della stessa vita ([3]).

Saranno questi nuovi crociati, senz'armi, senza corazza e senza spada, che renderanno possibile l'ininterrotto succedersi di

([1]) Da simili nostre considerazioni non vorremmo che qualcuno fosse indotto a sminuire l'alto valore delle bolle papali dell'anno 1342 nei loro peculiari riflessi e ripercussioni storico-giuridiche e diplomatiche, di cui si ha un chiaro riscontro posteriormente in tutto l'Occidente cristiano: cosa, questa, messa così egregiamente in risalto dal Wadding e, dopo di lui, da tutti gli studiosi di questioni inerenti alla custodia dei Luoghi Santi. Verremmo anzi qui dire con l'illustre avvocato Mario Sinopoli, che nei due citati documenti si ha il primo germe dell'« Istituto » o Custodia di Terra Santa, la « prima base », in senso storico-genetico, « della sua personalità giuridica », di quella personalità giuridica della Custodia di T. S. che verrà poi a delinearsi e ad affermarsi sempre più chiaramente e definitivamente nel mondo cristiano ed anche, potremmo dire, islamico ed infedele (MARIO SINOPOLI, *L'opera di Terra Santa: Contributo storico-giuridico*, Roma 1950-51, I, 47-48).

([2]) CHATEAUBRIAND F. R., *Itinéraire de Paris à Jérusalem*, Paris 1811, I, 334.

([3]) PASQUALE BALDI, *La Custodia francescana di Terra Santa*, Torino 1918, 4 ss.

pellegrinaggi attraverso anche le età più barbare e difficili, aprendo ricoveri ed ospizi per i pellegrini, offrendosi come guide accorte, sicure e coraggiose nella perigliosa visita dei santuari, difendendo i pii romei dalla venalità e dalle violenze delle popolazioni indigene, facendosi i più affettuosi e disinteressati protettori di essi presso le autorità locali [1].

E per mezzo di questi vigili custodi, la Chiesa di Roma e l'intero Occidente cattolico resteranno come presenti là, per divenire ogni giorno gli eroici testimoni e i generosi distributori dei tesori del Vangelo nella terra che conobbe l'alba radiosa ed il tramonto di sangue del divin Redentore [2].

II) Venezia e i francescani di Terra Santa: 1200-1600.

Ma dobbiamo quì subito notare che i figli di S. Francesco non erano soli ed isolati nell'impari lotta contro il fanatismo e dispotismo musulmano, non di rado stimolato ed eccitato da interessate manovre dei cristiani dissidenti e degli ebrei del luogo. C'è invero un'azione di prezioso fiancheggiamento alla loro opera di fede e di invitta carità, ed essa è rappresentata dall'azione diplomatica delle città e repubbliche marinare d'Italia e da quei contatti di commercio dei navigli di Pisa, di Genova e di Venezia, che ininterrottamente solcano i mari orientali, tenendo in continua corrispondenza queste vigili scolte della Chiesa di Roma con i fratelli e connazionali d'Occidente.

Troppo in lungo ci porterebbe il discorso se volessimo qui trattare delle relazioni diplomatiche e commerciali fra la Palestina, la Siria e le città e repubbliche marinare d'Italia. Sarebbe un capitolo magnifico di storia nella quale troveremmo bellamente intrecciati i nomi delle città marittime di Puglia e di Sicilia con quelli di Amalfi, di Napoli, di Pisa, di Genova, di Venezia, di Firenze e di Roma stessa, da dove i Sommi Pontefici vigilano incessantemente sui Santuari sacri alla Redenzione, affaticandosi a collegare tutte le forze dell'Europa cattolica per opporle alle

(1) Pasquale Baldi, *L'Italia e la Palestina*, 49.

(2) Sull'attività svolta nel corso di sei secoli dalla Custodia di T. S., vedi il bel volume commemorativo: *La Custodia di T. S.: 1342-1942*, Gerusalemme 1951.

schiere musulmane, ogni giorno avanzanti sempre più minacciose per la civiltà cristiana d'Occidente.

Solo fermeremo brevemente la nostra attenzione su colei che, fino a quasi tutto il secolo XVI, fu l'incontestata regina dei mari e del commercio orientale, la repubblica di Venezia. Fu la gloriosa repubblica di S. Marco che, forte dei suoi possessi e colonie mediterraneo-orientali, ricca dei suoi fiorenti traffici, fornita di esperti consoli ed accorti diplomatici, munita di una potentissima flotta militare e mercantile, fu, più di ogni altra nazione, in grado di affiancare i francescani nella loro opera e di assicurare la libertà di pellegrinaggio ai Luoghi Santi, prestando il proprio valido aiuto, offrendo alta ed efficace protezione e movendosi generosamente in soccorso nei momenti più critici per la vita dei Santuari e dei loro intrepidi ed eroici custodi.

Fin dai primi del secolo XIII il doge Pietro Ziani (1205-1229), oltre ad assicurarsi guarentigie di libero commercio, ottiene dal sultano d'Egitto Melek–el–Adel–Seifeddin piene garanzie di incolumità per i pellegrini veneti e di altre nazioni, diretti ai Santuari di Palestina: « Et omnes qui vadunt in peregrinationem ad S. Sepulchrum cum veneticis, sint salvi et securi in personis et rebus » (1). Ed una tale libertà di pellegrinaggio ai Luoghi Santi la repubblica di Venezia cercherà di assicurarsela anche dopo la definitiva scomparsa del regno latino di Gerusalemme. È infatti dell'anno 1304 la stipulazione di un trattato fra la repubblica e l'emiro o governatore di Acri. Con esso, a nome del sultano d'Egitto — il già ricordato Melek–en Naser Mohammed — l'emiro di detta città accorda ampia libertà di pellegrinaggio al S. Sepolcro, promettendo altresì scorte armate, allo scopo di garantire la piena incolumità dei pellegrini (2).

Tali concessioni troveranno innumerevoli conferme in accordi conchiusi successivamente con altri principi saraceni, e più tardi con i nuovi padroni della Palestina, i sultani di Costantinopoli. Anzi è per una migliore tutela dei Luoghi Santi e per una più pronta ed efficace difesa dei pellegrini e dei frati che la repubblica, sui primi del secolo XV (17 Settembre 1415), cercherà di ottenere

(1) Louis de Mas Latrie (Comte), *Traités de paix et de commerce et documents divers concernants les relations des chrétiens avec les Arabes de l'Afrique septentrionale au Moyen-âge*, Paris 1868-72. *Supplemen.* 72.

(2) Mas Latrie, *Traité des venitiens avec l'émir d'Acre en 1304*, in *Arch. de l'Orient Latin.*, Paris 1881-84, I, 40.

dal sultano Abn–Naser l'apertura di un consolato in Gerusalemme, inviandovi come titolare un patrizio veneziano (1).

I limiti consentiti da un breve articolo illustrativo di un documento isolato e particolare non ci consentono di passare in rassegna i numerosi interventi della Serenissima repubblica di S. Marco in favore di Terra Santa sia presso i sultani d'Egitto come, dalla prima metà del secolo XVI, presso quelli di Costantinopoli. Basta percorrere le pagine lasciateci dai cronisti e sfogliare, anche superficialmente, i volumi dei numerosi storici della Missione, per constatare con mano le infinite volte in cui consoli, baili ed ambasciatori di Venezia si sono dati da fare per la protezione dei Luoghi Santi, per la tutela della vita e degli averi dei pellegrini, per la difesa dei diritti dei frati di fronte al misconoscimento e sopraffazioni dei dissidenti e musulmani, per la salvaguardia della libertà personale e religiosa e per la salvezza stessa della vita (2). Non è senza un profondo significato ciò che scrive un chiaro storico di T. S. del secolo XVII, P. Francesco Quaresmi O. F. M., quando per dare una pallida idea della benefica azione svolta dai rappresentanti diplomatici di Venezia presso i sultani a vantaggio dei Luoghi Santi e dei loro vigili custodi, ricorre alla figura di Ester, « la donna che al disopra di tutte le altre » incontra grazia e favore nel cuore di Assuero. E non credo che possa esser definito frutto di esagerazione il confronto che lo stesso sto-

(1) VENEZIA: ARCHIVIO DI STATO: *Libro dei Commemoriali*, n. 209-210, presso GOLUBOVICH, *Bibl.*, II, 299 s. Cf. anche HEYD, *Les consulats en T. S. au moyen âge*, in *Arch. de l'Or. Lat.*, II, 357 s.; *Notes et extraits pour servir a l'hist. des Croisades au XVe siècle*, in *Rev. de l'Or. Lat.* (1890), 545-552. Che la missione dei consoli di Gerusalemme avesse finalità religiose piuttosto che commerciali, lo si può dedurre dal fatto stesso che il commercio non fu mai fiorente nella città santa. Nell'anno 1421, in occasione dell'invio degli ambasciatori Bernardo Loredan e Lorenzo Cappello presso la corte del sultano d'Egitto, verrà data loro commissione di raccomandare al medesimo « i frati del Monte Sion ed il loro monastero » (*Notes et extraits*, *Rev. de l'Or. Lat.*, 1897, 116).

(2) Per questi interventi di Venezia — ed anche delle altre nazioni cattoliche — in favore di T. S., vedi particolarmente: *Diarium Terrae Sanctae*, Gerusalemme 1910-11; GUARMANI CARLO, *Gl'italiani in T. S.*, Bologna 1872; DE TESTA I (Baron), *Recueil des traités de la Porte Ottomane avec les Puissances étrangères*, Paris 1864-82, III; GOLUBOVICH, *Serie cronologica dei Superiori di T. S.*, Gerusalemme 1898, 128-184; CASTELLANI EUTIMIO O. F. M., *Catalogo dei firmani ed altri documenti legali conservati nell'Archivio della Custodia in Gerusalemme*, Gerusalemme 1921.

rico istituisce fra Venezia e Neemia che piega la volontà di Artaserse, riuscendo ad ottenere il consenso per la ricostruzione del tempio di Gerusalemme (1).

E non avevano torto i figli di S. Francesco di scrivere così. Infatti è per il potente intervento di Venezia che i francescani, dopo cinque anni di forzato allontanamento, possono tornare, nel 1370, a Gerusalemme e riprendere l'ufficiatura di quei Santuari (2). È il patrizio veneto Domenico Trevisan, ambasciatore straordinario della repubblica presso il sultano d'Egitto, che nel 1512 ottiene la riapertura dei Luoghi Santi e la liberazione dei frati di Gerusalemme, condotti in catene e relegati in orride prigioni del Cairo (1510) per rappresaglia contro i cavalieri di Rodi, vittoriosi della flotta musulmana nelle acque di Giaffa (3).

Particolarmente assidua — come si rileva dai Diari dello scrittore contemporaneo Sanuto e da documenti ufficiali — fu l'assistenza di Venezia fra gli anni 1523-1551 in occasione della dolorosa e definitiva perdita del Cenacolo e annesso convento del Monte Sion. Si dovette ai due ambasciatori straordinari della Serenissima, Pietro Zen e Tommaso Contarini ed al bailo di Costantinopoli Piero Bragadin se i frati riuscirono a conservare, per qualche tempo ancora, parte del monastero ed una cappella sottostante al Cenacolo, detta di S. Francesco; malgrado i raggiri di ogni genere e le perfide macchinazioni in contrario del santone

(1) QUARESMIUS FRANCISCUS O. F. M., *Historica, theologica et moralis elucidatio Terrae Sanctae*, edit. 2a Venetiis 1880-81, I, 679.

(2) CALAHORRA GIOVANNI O. F. M., *Historia chronologica della Provincia di Syria e Terra Santa di Gerusalemme*, Vers. di P. Angelico da Milano O. F. M., Venezia 1694, 211; CASSINI FRANCESCO DA PERINALDO, O. F. M., *Storia di Gerusalemme*, Roma 1857, II, 185; GOLUBOVICH, *Bibl.*, V, 114, 143. E che stessero grandemente a cuore alla Serenissima le cose di T. S. in quegli anni, si ricava anche da una lettera indirizzata il 13 Ottobre del 1363 dal doge della repubblica Lorenzo Celsi al console veneto di Alesandria in Egitto, Niccolò Contarini (GOLUBOVICH, *Ibid.*, 101 s.; GUARMANI, *Op. c.*, 371. Ivi si ha erroneamente l'anno 1361).

(3) PAGANI ZACCARIA DA BELLUNO, *Viaggio di Domenico Trevisan ambasciatore veneto al Gran Sultano del Cairo nell'anno 1512 descritto da Zaccaria Pagani*, Venezia 1875, 34 s. Cf. anche: SANUTO MARINO, *I diari*, ediz. G. Berchet, Venezia 1879-1902, XV, 202-208; SURIANO FRANCESCO O. F. M., *Trattato di T. S. e dell'Oriente*, ediz. Golubovich, Milano 1900, p. L-LVI. Il Suriano, missionario in T. S. fin dal 1484, fu tra i frati imprigionati al Cairo per due anni (*Ibid.*, 78).

turco Mohammed el-Agiami (¹). Purtroppo però con l'anno 1555 il santone musulmano ebbe partita del tutto vinta: i francescani dovettero rifugiarsi altrove ed abbandonare anche quest'ultimo angolo sacro, racchiuso nel perimetro del Cenacoloe con servato a prezzo di tanti sudori, stenti e perigliose fatiche (²).

« Più volte — scrive il cronista della Custodia Pietro Verniero — la Serenissima repubblica scrisse efficacissime lettere al suo baiolo di Costantinopoli, il medesimo fecero altri Principi italiani, alemanni e Giovanni III re di Portogallo », ma l'astuto Solimano II riuscì sempre a schermirsi di fronte a tutte queste pressanti richieste, rispondendo che non gli era possibile esaudirle, « essendochè la sua legge comandava che le chiese che erano già una volta fatte moschee di turchi, non si potessero più dar a franchi (cioè latini) nè ad altra natione (cristiani orientali); e poichè il convento e chiesa di Monte Sion, ove habitavano i frati della natione franca erano già fatte moschee, non poteva rimettervegli un'altra volta » (³). E così il santuario del Cenacolo, sacro all'istituzione dell'Eucaristia, rimase definitivamente in possesso dei figli di Maometto, i quali lo detengono anche ai nostri giorni.

(¹) SANUTO, *Op. c.*, XXXV, 176; XXXVI, 288; XXXVII, 269; XLI, 407, 490; XLII, 346-349, 394; XLIX, 6, 24, 72-73, 182; LVI, 228-29. Oltre a quanto ci riferisce il Sanuto, non mancano documenti ufficiali che ci attestano l'indefessa ed amorevole cura di Venezia in favore del S. Cenacolo in quel triste periodo. P. D. Baldi cita a questo riguardo dalla collezione dell'Archivio della Custodia: *Firmans ottomans traduits en français*, I (1521-1644) svariati firmani ottenuti da Venezia negli anni 1529, 1530, 1544, 1545, 1546 e 1547 per il ripristino delle cose al loro antico stato, ma purtroppo essi rimasero lettera morta: le autorità del luogo non si curarono di mandare in esecuzione gli ordini venuti dal centro (Cf. BALDI, *Art. c.*, 231).

(²) « Con indicibile cordoglio et abondanza di lacrime — scrive il cronista Verniero — furono contro lor voglia forzati ad andarsene ad abitare in una casa ivi vicina chiamata il " Forno " qual'era di detti frati, ove abitarono per lo spatio di otto anni », fino a quando cioè, nel 1559, non si trasferirono nel convento di el-Amud, l'odierno S. Salvatore che divenne il nuovo centro della Missione ed ove risiede anche attualmente il Custode di T. S., il quale conserva tuttora l'antico titolo di « Guardiano del Monte Sion ». (PIETRO VERNIERO, O. F. M., *Croniche o Annali di T. S.*, ediz. Golubovich, Quaracchi presso Firenze 1930-36, V, 19).

(³) VERNIERO, *Op. c.*, I, 162-63. Cf. CASSINI, *Op. c.*, 193-94, ove si ha la risposta data in proposito dal Sultano al re di Francia fin dall'anno 1528.

Questo sconfortante e definitivo insuccesso non arrestò le benigne sollecitudini di Venezia verso i Luoghi Santi. Essa — da ora in poi in nobile gara con la Francia — continuerà la sua benefica protezione e generosa assistenza, largheggiando — come del resto aveva fatto in passato — in elemosine, in donazioni, in esenzioni da dazi e dogane per il trasferimento di vestiario, di vino, cibarie, oggetti per il culto etc.; ed offrendo il trasporto gratuito o praticando prezzi di favore per i religiosi che raggiungevano la Palestina con il suo naviglio (1).

Non senza vero fondamento, nell'offrire ancora una volta gli offici della repubblica per un ultimo tentativo di riacquisto del Cenacolo, il doge Francesco Venier poteva scrivere al console generale di Siria in data 29 Giugno 1554: « Vi è noto con quanto studio e diligentia habbiamo in ogni tempo procurato la conservatione et augmento del luogo delli Venerabili Frati dell'Ordine di S. Francesco di Monte Sion, non havendo mai mancato di quei ufficij, che sono parsi necessarij, et specialmente presso la porta del Serenissimo Signor Turco; però non ne affaticamo altramente in dichiararvi qual sia il desiderio e la nostra volontà in tal proposito; questo solamente vi diremo, che desiderando noi che li Luoghi delli predetti Reverendi Frati siano mantenuti a gloria del Signor Dio et honor del Redentor nostro Gesù Christo, et augmento della fede nostra, debbiate sempre che da loro sarete ricorsi, procurar così appresso la Porta predetta, come da ciascun altro agente e rappresentante il detto Serenissimo Signor, il beneficio et commodo di essi R. Frati, prestando loro ogni favor, et aiuto possibile, et specialmente per la recuperatione del sagro luogo di Monte Sion occupato da alcuni loro santoni, per la qual

(1) Per tutta questa serie di benefici verso la Custodia di T. S. da parte di Venezia e dei suoi cittadini dimoranti in patria o residenti, per ragioni di commercio, in Levante, vedi: GOLUBOVICH, *Bibl.*, IV, 49; SURIANO, *Op. c.*, 16; CALAHORRA, *Op. c.*, 522 s.; MARIANO MORONE DA MALEO O. F. M., *Terra Santa nuovamente illustrata*, Piacenza 1669, 338, 403; SANUTO, *Op. c.*, XXV, 166; XXXVI, 420-421; LVI, 725-726 etc. E quanto fossero, fin dai primi tempi, stretti i legami fra T. S. e la repubblica di S. Marco lo dimostra il fatto stesso della istituzione di un agente o procuratore della Custodia in Venezia, ufficio creato, forse per la prima volta, da un Custode di nazionalità francese, P. Gerardo Calveti (Chauvet) di Tolosa (1388-98) e affidato alla nobile famiglia veneziana dei Contarini (GOLUBOVICH, *Bibl.*, V, 267-274).

essi Frati sono per isborsar una conveniente summa di denari, sicome da loro sarete più a pieno informati et quanto maggior sarà lo studio et cura che in ciò Voi ponerete tanto più satisfarete al desiderio et volontà nostra » (1).

A tali accorate parole, così piene di vivo interessamento per i Luoghi Santi ed i loro vigili custodi, fanno eco le solenni istruzioni date dalla Serenissima ai baili di Costantinopoli. « Li Reverendi Padri del monastero del SS. Sepolcro — così si legge nella istruzione data al bailo Agostino Nani inviato alla Sublime Porta l'anno 1600 — nelli loro bisogni per le molestie e disturbi che alcuna volta hanno patito, sono per ordine nostro stati favoriti sempre dalli baili nostri a quella Porta; il simile volemo che con opportunità sia da te eseguito nelle occorrenze loro secondo il ricercato, sì che possano quietamente servire la divina Maestà in quel santissimo luogo » (2).

III) La lettera del 21 settembre 1569 al doge Pietro Loredan ed un gentile gesto di riconoscenza dei francescani di Terra Santa: una lampada votiva in favore di Venezia nel S. Sepolcro.

È in questa serie di fatti e di nobili intenti che va posta la lettera del Guardiano di Gerusalemme o Custode di Terra Santa del 21 Settembre 1569 ed il gesto gentile del quale in essa si da notizia. Il documento è originale e cartaceo, si conserva all'Archivio di Stato di Venezia, e sebbene non si tratti di un testo vetustissimo e di eccezionale importanza, siamo lieti

(1) Verniero, *Op. c.*, I, 173 n. 1. Ivi si ha il testo integrale della lettera, secondo l'originale membranaceo conservato nell'Archivio della Custodia.

(2) Barozzi N.-Berchet G., *Le relazioni degli stati europei lette al Senato dagli ambasciatori veneziani nel secolo XVII*: Serie V: *Turchia*, Venezia 1871-72, part. I, 21. Stando al Quaresmi — il quale cita esplicite testimonianze dell'epoca — è proprio attraverso l'efficace intervento dell'immediato predecessore di Agostino Nani, il bailo Girolamo Cappello (1596-1600), che si riesce a scongiurare la demolizione del S. Sepolcro e la conseguente costruzione di una moschea sulle sue rovine, decretata dallo stesso Sultano per evitare che i cristiani vi affacciassero in seguito alcun diritto (Quaresmio, *Op. c.*, 679-80).

che ci sia gentilmente consentito di poterlo pubblicare qui in facsimile (1).

Come si ricava dall'intestazione e dall'indirizzo sul dorso esterno, lo scritto è diretto al doge Pietro Loredan, immortalato dal pennello del Tintoretto nel quadro: « *La preghiera del doge alla Vergine per la cessazione della carestia e la vittoria sui turchi* » (2).

La nobile famiglia dei Loredan apparisce nei fasti della repubblica fin dal secolo XI. Tuttavia è solo col secolo XIV-XV che essi si metteranno in chiara luce, acquistando grande prosperità ed alto prestigio, particolarmente dopo le fortunate imprese di un membro illustre e valoroso della loro casata, Pietro Loredan († 1439) contro i turchi sulle coste dalmate. Valorosi soldati, capitani insigni, magistrati integerrimi, dogi illustri e magnanimi e perfino uomini di scienze e di lettere — come Gian Francesco Loredan († 1661)

(1) VENEZIA: ARCHIVIO DI STATO: *Collegio*: *Lettere di cardinali e vescovi*, N° 2. Sull'esterno si ha: *Excellentissimo Principi Venetiarum/ Petro Lauredano/Venetiis*.

Serenissimo Principe

Poichè nostro Signor Iddio così per immensa sua pietà fece ben fortunato questo Illustrissimo Senato, talchè non solo da Principi Christiani sia riverito, ma da infedeli temuto et honorato. Intanto che sotto la protettione di S. Marco vuole il summo Dio gli lochi sacrati con il suo preciosissimo sangue di Christo suo figliolo diffendere et conservare ne la sua immunità tra barbari, et noi che al culto suo serviamo, col nome di Vinegia siamo da infedeli rispettati, ragione vuole et natura dimanda che rendiamo gratie a Iddio, et a questo Illustrissimo Senato, il quale a così santo fine, come suo attissimo instrumento adopera Sua Maestà, riconosciamo tanto benefitio. Però noi frati di S. Francesco d'Observantia, non potendo riconoscere in maggiore occasione questa republica, habbiamo posto una lampada sopra il Sacratissimo Sepulcro, la qual, con l'insegne di questo dominio, sta accesa notte e giorno; non mancando anco con assidue orationi di pregar la divina Bontà che regga, diffenda et aumenti sempre il stato di questa benedetta Republica.

Di Hierusalem, lì 21 Settembre 1569

Humilissimo et devotissimo servo
Il Guardiano di Hierusalem

(2) Cf. ADOLFO VENTURI, *Storia dell'arte*, IX, part. IV: *La pittura del cinquecento*, Milano 1929, 632. Il quadro si trova nel Palazzo ducale, Sala del Senato, e, secondo il Venturi, nella pittura di esso il Tintoretto si avvalse della collaborazione di Antonio Vasilacchi, detto l'Aliense, e del proprio figlio Domenico.

Sereniss.o Principe

Piacq. al nostro Signor Iddio, per immensa sua pietà, fece ben fortunato
questo Ill.mo Senato, talche non solo da principi Christiani sia
Riverito, ma da Infideli temuto et honorato. In tanto che sotto la
protettione di San Marco vuole il Summo Dio gli lochi Sacrati
del Preciosiss.o Sangue di Christo suo figliuolo deffendere
et conservare: per la sua immunità tra Barbari, et noi che al
culto suo serviamo col nome di Venetia, siamo da Infideli
rispettati. Ragione vuole et Natura dimanda, che rendiamo
gratie a Iddio, et da questo Ill.mo Senato, el qual a così Santo
fine, come suo dignissimo instrumento adopera sua Maestà.
Riconoscendo tanto beneficio; però noi Frati di Santo Fr.co
d'Osservantia, non potendo riconoscer in magg.r occasione questa
Santa Republica, habbiamo posto una lampada sopra il Sacratiss.o
Sepulcro, la qual con l'Insegne di questo Dominio sta accesa
notte e giorno, non mancando ancho con assidue orationi
di pregar la Divina Bontà, che regga et diffenda, et aumenti
sempre il Stato di questa benedetta Republica. Di Hierusalem
li 21 Sbr LXVIIII

D. V. Serenità

Humiliss.o et devotiss.o Servitor
Il Guardiano di Hierusalem

La lettera del 21 settembre 1569 al doge Pietro Loredan ed un gentile gesto di riconoscenza dei francescani di Terra Santa: una lampada votiva in favore di Venezia nel S. Sepolcro.

fondatore dell'Accademia degli Incogniti — sono usciti dalle file di questa nobile famiglia ed hanno reso, nel corso dei secoli, segnalati servigi in patria e fuori alla propria terra (1).

Tuttavia il nostro Pietro Loredan, se dobbiamo dare ascolto a quanto scrive lo storico veneto Samuele Romanin, « non fu per niun fatto illustre, ma solo in fama di grande bontà ». Fu forse per questa sua squisita bontà di animo che dopo la morte di Girolamo Priuli (1567), nella tanto contesa nomina del successore, dopo ben sessantasei scrutini, il 26 Novembre 1567 venne finalmente eletto il nostro Loredan, malgrado avesse a quell'epoca ottantacinque anni. Purtroppo egli ebbe il governo travagliato da postumi attriti di precedenti dissidi religiosi con Roma e dal rincrudirsi delle ostilità con i turchi, i quali a breve distanza dallo spirare del suo triennio di carica, toglieranno per sempre alla repubblica l'isola di Cipro (2).

La lettera indirizzata al nostro doge non è sottoscritta con alcun nominativo, ma reca in calce solo l'intestazione: « *Il Guardiano di Hierusalem* ». Chi è questo Guardiano di Gerusalemme che umilia l'omaggio della famiglia francescana di T. S. alla repubblica di S. Marco? Noi pensiamo che egli sia P. Bernardino da Collestate eletto Superiore della Missione l'anno 1565 nel Capitolo generale di Valladolid (3).

Mentre nel Settembre del 1569 scriveva la nota lettera al doge Loredan, il nostro P. Bernardino era già scaduto d'ufficio; tuttavia continuerà a reggere le sorti della Missione, in attesa della nomina e presa di possesso del nuovo Guardiano P. Gian Francesco d'Arsignano, eletto a quella carica in seguito alla inopinata morte dell'immediato successore del nostro P. Bernardino, il ligure P. Angelo da Porto Maurizio (4). La stessa omissione del nome in calce alla lettera, potrebbe essere considerata come una conferma,

(1) Cf. VECCHIATO, *I Foscari ed i Loredan*, Padova 1928; SPRETI VITTORIO, *Enciclopedia storico-nobiliare*, Milano 1927-1935, IV, 146; *Enciclopedia italiana*, XXI, 489-491.

(2) ROMANIN SAMUELE, *Storia documentata di Venezia*, Venezia 1842-1878, VI, 266. Pietro Loredan morì il 5 Maggio 1570. Gli successe Alvise Mocenigo che avrebbe dovuto essere eletto nell'anno 1567, se non vi fosse stata una così viva opposizione da parte di G. Miani, di M. Dandolo e G. Grimani (*Ibid.*, l.c. e 283).

(3) *Chronologia historico-legalis Ordinis fratrum minorum*, Neapoli-Romae 1650-1795, I, 325.

(4) VERNIERO, *Op. c.*, I, 203 s.

sia pure indiretta, di quanto diciamo. Evidentemente infatti il P. Bernardino — scaduto di ufficio ma peraltro ancora, di fatto, a capo della Missione in qualità di Presidente custodiale — pensò bene di non apporre il proprio nome accanto alla qualifica di Guardiano di Gerusalemme, usandola tuttavia tale qualifica come quella più adatta in simili circostanze e ben nota al destinatario della lettera (1).

P. Bernardino da Collestate era figlio della Provincia Serafica di Assisi. Il 21 Maggio dell'anno 1546, in seguito alla morte del P. Bernardino da Spoleto, egli venne eletto Ministro Provinciale e tenne il governo della Provincia fino al 14 Maggio 1550. Non deve essere stato senza tangibili risultati e vera soddisfazione dei frati il suo provincialato, se essi alla distanza di sette anni, l'otto Maggio del 1557 lo rieleggeranno a quell'ufficio (2).

A breve distanza da questa seconda elezione, e precisamente i primi di Giugno di quell'anno, noi troviamo il P. Bernardino con una trentina di religiosi nella cittadina di Narni per prendere parte ai solenni funerali di Suor Firmina Cesi, sorella dei Cardinali Federico e Paolo Cesi. In tale occasione egli stesso tenne l'elogio funebre di questa nobile clarissa, abbadessa per oltre un venticinquennio del monastero di S. Chiara, morta in vero concetto di santità e universalmente compianta da tutta la cittadinanza (3).

Alle cariche ricoperte in patria, si aggiungerà — come abbiamo visto — quella di Guardiano e Custode di Terra Santa. A riguardo di questo nuovo ufficio ricoperto dal nostro P. Bernardino da Collestate, tanto il Verniero come il Calahorra non sono lar-

(1) D'altra parte il citato cronista Verniero ci fa sapere che dopo la morte del P. Angelo da Porto Maurizio, avvenuta in viaggio a Cipro nel 1568, la nuova famiglia religiosa, appena pervenuta in Gerusalemme, aveva eletto Presidente custodiale il nostro P. Bernardino (*Ibid.*, 200 n. 1, 204). E di più se il P. Gian Francesco d'Arzignano fosse, a quell'epoca, già stato eletto Custode o, comunque, trovandosi già in Oriente, avesse ricevuto comunicazioni della nomina, io penso che egli, da buon suddito veneziano, avrebbe certamente firmato col proprio nome la lettera del 21 Settembre 1569.

(2) P. Agostino da Stroncone O. F. M., *L'Umbria serafica*, in *Miscellanea Francescana* (1902), 18, 21. « L'Umbria Serafica » fu composta dal P. Antonio da Stroncone, su documenti d'Archivio, l'anno 1680 e venne pubblicata per la prima volta a varie puntate nella suddetta Rivista.

(3) *Ibid.*, 22; Wadding, *Annales*, a. 1557, IX.

ghi di elogi, e ambedue lamentano che siano rimaste scarsissime notizie sul suo triennio di governo. Anzi, da questa penuria di notizie e dall'apparire del suo Vicario, P. Tommaso da Bergamo, in più di un documento ufficiale, ne deducono che egli deve essere stato frequentemente lontano dalla Palestina, sia pure costretto a ciò da affari ed impellenti necessità della Missione (¹). Certo che allo scadere del suo triennio egli si trovava colà, ed ivi sembra rimanesse fino alla Primavera del 1570 (²).

Il fatto che dalla nuova famiglia religiosa di T. S. rimasta improvvisamente senza il proprio Superiore, egli venga eletto Presidente custodiale, nonchè la sua elevazione a Guardiano della Porziuncola in Assisi e a Custode della propria Provincia (1570), ed infine la nomina a Definitore generale dell'Ordine avvenuta nel Capitolo di Roma del 1571 (³), c'inducono a supporre che anche nel governo di T. S. debba essersi fatto assai onore. E, d'altra parte, è parimente chiaro che tutti questi uffici e gli altri ancora ricoperti in precedenza dal nostro P. Bernardino da Collestate, pongono l'autore della lettera al doge di Venezia in una luce non comune, dando altresì maggiore rilievo allo scritto ed al caratteristico e nobile gesto di cui in esso si fa parola.

La lettera del 21 Settembre 1569, pur non essendo scritta da un frate veneziano ma da un figlio dell'Umbria, è tuttavia piena di amore e di ammirazione verso la repubblica di S. Marco, della quale si esalta la potenza, la gloria ed il temuto e onorato nome tra i cristiani e gli stessi infedeli. Ma ciò che peraltro sta maggiormente a cuore all'autore della lettera è il porre nel dovuto rilievo

(¹) VERNIERO, I, 200 e n. 1; V, 28; CALAHORRA, 476.

(²) Infatti viene eletto Presidente custodiale e regge la Custodia finchè non sarà nominato il nuovo Superiore P. Gian Francesco d'Arzignano (1569) (VERNIERO, I, 204; IV; 11; V, 28; CALAHORRA, 483). Il ritorno in Provincia del nostro P. Bernardino deve essere avvenuto i primi mesi dell'anno 1570. Infatti P. Antonio da Stroncone, parlando della carica di Superiore della Porziuncola da lui rivestita fin dal Maggio di quell'anno, lo dice « tornato di fresco dalla Guardiania di Gerusalemme » (*Op. c.*, 59).

(³) *Chronologia hist. leg.* I, 328. Durante il suo definitoriato dell'Ordine lo incontriamo — e con tutta certezza per gli anni 1572-73 — ancora Guardiano della Porziuncola. P. Antonio da Stroncone, dal quale abbiamo attinto questa notizia, ci dice che egli si distinse molto nel fare avanzare i lavori di costruzione della basilica di S. Maria degli Angeli da poco iniziati (*Op. c.*, 174).

i benefici della protezione veneta che aveva reso possibile — sia pure in mezzo ad alterne vicende — la conservazione dei Santuari di T. S. e risparmiato, nel corso di più che tre secoli, innumerevoli vittime fra i custodi dei medesimi e tra i pii pellegrini, così spesso fatti oggetto di violente persecuzioni.

Lo stesso scrivente, pur non dichiarandolo espressamente nella lettera, doveva tuttavia aver sperimentato l'efficacia dell'azione diplomatica di Venezia durante il suo triennio di governo; particolarmente quando il Patriarca greco di Gerusalemme fece dei tentativi d'impossessarsi del santuario di Betlem, riuscendo ad ottenere, ma solo per breve tempo, una chiave delle tre porte della basilica [1]. Dinanzi a questo e ad altri cari ricordi di tanti passati favori e singolari benefici ottenuti attraverso la mediazione di Venezia, non sarebbe stata bastante l'assicurazione della preghiera, sia pure innalzata nei luoghi privilegiati ove Cristo aveva parlato, pianto, pregato e versato il suo preziosissimo sangue per noi. Ci voleva qualcosa di più umanamente significativo, di più esteriormente grande e tangibile.

Ed ecco che il nostro P. Guardiano, insieme a tutta la religiosa famiglia di T. S. penserà di appendere una lampada con le insegne della repubblica di S. Marco, sul S. Sepolcro di Cristo.

[1] Cf. *Relazione del Vicario Custodiale P. Tommaso da Bergamo: 3 Maggio 1568* (VERNIERO, I, 201 s.; CALAHORRA, 477 s.). Il citato P. Verniero scrive che la repubblica di Venezia, informata direttamente dai frati, « si risentì molto di tal pretensione dei greci ». Ed oltre ad opporsi direttamente, come avevano fatto gli altri Principi cristiani, si studiò di isolare l'azione dei greci di Gerusalemme e del loro Patriarca Germano dagli altri correligionari di Candia e di Cipro e cercò di far sconfessare da essi la loro condotta. Tutto ciò risulta, fra l'altro, chiaramente anche da una dichiarazione dei monaci del monte Sinai, del vescovo Macario e del Patriarca di Alessandria Giovacchino: 28 Gennaio 1567. (VERNIERO, V, 26-28). Secondo il testo del Verniero edito da P. Golubovich, la dichiarazione recherebbe la data del 1566. Peraltro noi pensiamo che essa debba essere riportata all'anno seguente, per il semplice fatto che ivi si citano le istruzioni inviate dalla Serenissima ai rettori di Candia e di Cipro il 2 Marzo 1566. Inoltre dalla nota apposta in data 4 Febbraio 1567 dal console veneto del Cairo, Angelo Barocci, in calce alla dichiarazione, sappiamo che i firmatari del documento si erano presentati, con il medesimo alla mano, in Consolato. Ci pare poco verosimile che tutto ciò possa essere avvenuto alla distanza di più di un anno: tanto tempo infatti decorrerebbe se noi riportassimo la compilazione del documento al 29 Gennaio 1566! Per i documenti ufficiali in favore ottenuti in quella circostanza, Cf. CASTELLANI, *Op. c.*, nn. 164-166.

Oggi nella cella funeraria, cioè nell'interno del S. Sepolcro, ci sono permanentemente tredici lampade per ciascuna delle tre confessioni cristiane: latini, armeni, greci, più quattro per i copti. E non sarebbe possibile aggiungerne altre stabilmente. Non così nell'anno 1569, quando fu compiuto il gesto di religiosa gratitudine verso Venezia. A quell'epoca, dopo che il benevolo e tollerante sultano d'Egitto Barquq (1382-1398) ebbe emanato vari firmani in favore dei frati (1) ed in seguito ai buoni uffici interposti dal duca di Borgogna Filippo il Buono (1419-1467) presso il sultano Barabai, viene felicemente riservata ai francescani una posizione di privilegio nella basilica del S. Sepolcro. Ivi sui primi del secolo XVI — come ne fa fede il pellegrino Greffin Affagart (1533) — essi vi possiedono la cappella di S. Maria con annesso conventino, l'edicola del S. Sepolcro, la cappella della Crocifissione sul Calvario e l'altare della cappella della invenzione della Croce (2).

Fu questa posizione di privilegio che rese possibile i radicali restauri dell'edicola del S. Sepolcro, compiuti nell'anno 1555 da uno dei più intraprendenti e coraggiosi Custodi di Terra Santa, P. Bonifacio de Stephanis da Ragusa, più tardi eletto vescovo di Stagno in Dalmazia (3).

È qui non può non sorgere legittima e spontanea una domanda: « Dove fu precisamente collocata la lampada votiva in quel minuscolo insieme di vani, di muri, di colonnine e di archi che formavano la rinnovata o, per meglio dire, radicalmente ricostruita edicola del S. Sepolcro? »

Per capire dove, più o meno, possa essere stata collocata la lampada votiva, penso che sia necessario dar qui una sia pure breve descrizione dell'edicola o santuario del Sepolcro di Cristo propriamente detto.

(1) CASTELLANI, *Op. c.*, nn. 29-30; GOLUBOVICH, *Bibl.*, V, 269-71.

(2) GREFFIN AFFAGART, *Relation de T. S.*, ediz. J. CHAVANON, Paris 1902, 77. Cf. VINCENT H. et F. M. ABEL O. P., *Jerusalem: Recherches de topographie et histoire*, Paris 1912-1926, II, 292; *Il Santo Sepolcro di Gerusalemme: nell'Ottavo centenario della consacrazione della basilica crociata del S. Sepolcro: 15 Luglio 1949*, Bergamo 1949, 65, 86. P. Francesco Suriano che fu Custode di T. S. nel 1493 e 1512, parlando della posizione dei francescani del S. Sepolcro, scrive: « Nè nulla altra natione de religiosi pò dir la Messa in questo Sepolchro, senza nostra particolar licentia per esser quello in nostra custodia et guardia. Del qual etiam tenimo la chiave » (*Trattato di T. S.*, 64).

(3) VERNIERO, I, 167-71; CALAHORRA, 438-442.

Con i lavori dell'anno 1555 l'edicola del S. Sepolcro, se si eccettuano piccole varianti nel perimetro esterno — particolarmente nella sezione absidale opposta al vestibolo o cappella dell'angelo — aveva, più o meno, conservato il piano, la struttura e fisionomia complessiva del tempo dei crociati. Si potevano frattanto in essa distinguere: 1) Il vestibolo o cappella dell'angelo, quadrata all'esterno e terminante, all'interno, in un'abside circolare, da cui si entrava nella cella sepolcrale. 2) Il Sepolcro propriamente detto, cioè il « poggiolo » — come scrive P. Bernardino Amico — o rialzo di pietra praticato nella roccia, sul quale fu posto il corpo di Gesù, con il vano antistante della camera sepolcrale. Questa parte centrale del Santuario, esternamente veniva a congiungersi, quasi in linea retta, con la cappella dell'angelo, terminando in forma di pentagono, arricchito, negli angoli e nei due segmenti più lunghi laterali, da colonnine circolari sorreggenti archi ciechi, i cui muri sovrastanti andavano a finire nella cornice terminale dell'edicola. 3) A tutto ciò si aggiunga l'elegante baldacchino o tabernacolo esagonale innalzato sul soffitto dell'edicola, in corrispondenza del vano praticato nella volta della cella sepolcrale, formato da dodici colonnine disposte a due a due e riunite da archi, sui quali si elevava l'elegante cupoletta terminale (1).

P. Giovanni Calahorra, parlando del baldacchino o tabernacolo esagonale ricostruito dal P. Bonifacio di Ragusa sul Sepolcro di Cristo, dice che dagli archi sottostanti alla cupoletta pendevano delle lampade, la cui fioca luce diffondeva nella notte un mistico chiarore attorno alla rotonda della basilica (2). Fu precisamente lì, oppure nell'interno della cella sepolcrale che il P. Bernardino da Collestate collocò la lampada votiva l'anno 1569?

Potremmo definire probabile tanto l'una che l'altra supposizione, poichè nella lettera si dice che la lampada fu posta « sopra

(1) Per questa breve descrizione dell'edicola del S. Sepolcro ci siamo particolarmente basati su P. Bernardino Amico O. F. M., *Trattato delle piante e immagini de sacri edifici di T. S. disegnati in Ierusalem*, 1.a ediz. Roma 1609, 2.a ediz. Firenze 1620, 43-46. Per le vicissitudini edilizie anche dei secoli precedenti e successivi, cf. Vincent-Abel, *Op. c.*, 155-300; Vincent, *Hist. de la basilique du Saint Sépulcre*, nel vol. già citato: *Il Sepolcro di Cristo*, 23-77; Donato Baldi, *Enchiridion locorum sanctorum: Documenta S. Evangelii loca respicientia*, edit. altera, Jerusalem 1955, 624-705.

(2) Calahorra, 441.

il sacratissimo Sepulcro »; ed è certo che anche prima dei restauri dell'anno 1555 si trovavano lampade sia nell'interno della cella sepolcrale, pendenti dal soffitto della medesima, sia sotto gli archi della cupoletta, come pure in basso, all'esterno, fra una colonna e l'altra dell'edicola. Tuttavia, essendo la collocazione all'interno del S. Sepolcro maggiormente significativa sotto l'aspetto religioso e più vicina, se non addirittura « sopra » la pietra tombale, è lì che quasi certamente deve essere stata collocata (1).

Da allora, « la lampada dalle insegne di Venezia », resterà là, notte e giorno, come simbolo e realtà insieme di piccole e grandi cose nella vita dell'uomo.

Essa, con la sua fioca e tremula fiamma, nel Santuario più sacro ed insigne del mondo cristiano, eleverà al cielo, quasi perenne sospiro di cuori, i voti e le implorazioni dei frati di Gerusalemme, affinchè la « divina Bontà volesse reggere, difendere et aumentare sempre il stato di quella benedetta Repubblica » la quale aveva tanto ben meritato nella tutela dei Luoghi Santi e nella difesa dei loro vigili ed eroici custodi: i frati dalla rozza corda e dal ruvido saio del Poverello d'Assisi.

P. GUALBERTO MATTEUCCI O. F. M.

(1) Una lampada d'oro è già ricordata come collocata nell'interno del S. Sepolcro, dall'anonimo pellegrino di Piacenza (570); più tardi Arculfo (670) parla di dodici ed altri (Willibaldo: 723-26) di quindici lampade, parimente d'oro, collocate sulla pietra tombale; mentre dall'abate russo Daniele veniamo a sapere che dopo la costruzione della nuova edicola fatta dai crociati, ardevano, sospese nell'interno del Sepolcro, cinque grandi lampade. Nel 1172 sappiamo dal pellegrino renano Teodorico che in piena dominazione crociata splendevan sette lampade sospese nell'interno della cella sepolcrale; altre, in numero di sei, erano collocate sotto la cupoletta appese agli archi del tabernacolo, ed infine altre ancora, a due a due, erano poste all'esterno tra le dieci colonne della sezione inferiore dell'edicola del S. Sepolcro. Anche posteriormente sono ricordate lampade al S. Sepolcro da Burchardo (1283), da Fr. Niccolò da Poggibonsi (1347), da Grethenios (1400) a dal P. Francesco Suriano (1484-1514), il quale dice che, oltre alle lampade del S. Sepolcro, ve n'erano una quarantina nelle varie parti della basilica, di cui avevano cura i francescani (BALDI, *Enchiridion*, 638, 644, 646, 666, 673, 685, 692, 694-95).

Note archivistiche, bibliografiche, paleografiche, storiche su un documento dell'anno 1277 di Giovanni Bekkos patriarca di Costantinopoli.

I volumi 66 e 67 della serie *Indice* nell'Archivio Vaticano sono un inventario dei documenti che intorno alla metà del secolo XVIII costituivano una parte importante dell'Archivio di Castel S. Angelo (istituito da Sisto IV [† 12 agosto 1484], trasferito poi nel luglio del 1798 al Vaticano, ove ritornò nel 1815 e 1817 dopo il trasporto a Parigi nel 1810 per ordine di Napoleone Bonaparte), nel quale, nella stanza rotonda al penultimo piano (vedi M. BORGATTI, *Castel Sant'Angelo in Roma,* Roma s. a., 357, e v. a p. 358 la figura 163 « scaffalatura della sala dell'Archivio Segreto »), erano collocati entro armadii (I a XVIII, ma il VI era vuoto), ognuno dei quali custodiva più cassette di legno distinte coi numeri I, II ecc. contenenti ognuna diversa quantità di documenti numerati in ciascheduna da 1 a x. Per tradizione, in Archivio i detti volumi sono appellati *Indice Antonelli* e ci riportano a quel Niccolò Antonelli da Senigallia, nato a Pergola l'8 luglio 1698, valente liturgista ed orientalista, che dal 2 marzo 1733 fu prefetto dell'Archivio di Castel S. Angelo fino alla nomina a cardinale avvenuta il 24 settembre 1759 (1).

A f. 233 (già 221) del vol. 66 i numeri 1 e 2 posti nella cassetta II dell'Armadio VII, che ora portano la segnatura AA (= Archivum Arcis), Arm. I-XVIII, ni. 1739 e 1740, sono catalogati

(1) Morì il 24 settembre 1767 e fu sepolto nella basilica di S. Giovanni in Laterano, dove lo ricorda l'iscrizione data da V. FORCELLA, *Iscrizioni delle chiese... di Roma,* VIII, Roma 1876, 90, ni. 246, 247; E. DE TIPALDO, *Biografia degli italiani illustri... del sec. XVIII e de' contemporanei.* I, Venezia 1834, 13 s.; R. RICHARD, *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques,* III, Paris 1924, 840 s.

così (1): « Instrumentum publicum omnino corrosum in pergameno, in quo Patriarcha Constantinopolitanus fatetur superioritatem Romanae Ecclesiae in Concilio Constantinopolitano 1278 » e « Aliud Instrumentum in pergameno graece scriptum in quo Joannes Patriarcha Constantinopolitanus schisma abiurat sub Joanne XXI Pontifice. 1272 » (2). Si tratta del ben noto Giovanni Bekkos divenuto sincero ed attivo propugnatore dell'unione fra le chiese latina e greca, patriarca di Costantinopoli dal maggio 1275, deposto nel 1283 e morto in carcere, per la sua costanza nell'obbedienza romana, alla fine di marzo del 1297 (3). Ma se il secondo documento, conosciuto da lungo tempo in una versione latina, che

(1) Si notino gli errori delle date: si tratta dell'anno 1277.

(2) Nell'*Index scripturarum existentium in Castro S. Angeli* cominciato il 6 dicembre 1518 dal bibliotecario della Vaticana Zanobi Acciaiuoli dei Domenicani (nato a Firenze 25 marzo 1461, † a Roma prima del 27 luglio 1519: vedi R. COULON in cit. *Dictionn. d'hist. et de géogr. ecclés.*, I, 206 s.), di cui sono due esemplari all'Archivio Vaticano (nella serie *Indice*, voll. 11 e 268 da f. 82 in poi), pubblicato da B. DE MONTFAUCON, *Bibliotheca bibliothecarum manuscriptorum nova*, I, Parisiis 1739, 202-215, i due documenti sono catalogati così: « 96. 193. Litterae Joannis Patriarchae Constantinopoli olim habentes bullam sed nunc modicum fili lanei coloris cerulei. Sunt bullae scriptae litteris grecis et subscriptae manu sua litteris maiusculis confusis. Dat. anno ab exordio mundi 6785 mense Aprilis anno sui pontificatus secundo, quibus abiurato scismate profitetur fidem catholicam secundum formam Ro[manae] Ecclesiae » e « 2 Johannis Patriarchae Constantinopolitani quarum altera est in membrana et olim habuit sigillum altera vero est epistola latine scripta in papiro et membrane agglutinata cum subscriptione greca sumpta e capsula linea sub n° modo 28 cap^{a}. » (*Indice* vol. 268, ff. 91' e 97 recto). Nell'originale della lettera greca esistono tuttora i fili « coloris cerulei » e si legge il n° 193 a tergo, ove fu poi aggiunta la data errata « Anno Domini 1272 ». Nell'originale della lettera latina è leggibile a tergo il n° 28.

(3) V. su di lui gli articoli di J. HERGENRÖTHER nel *Kirchenlexikon* di WETZER *und* WELTE, II, Freiburg im Br. 1893; 162-165; di A. EHRHARD in *Geschichte der byzantinischen Litteratur* del KRUMBACHER, München 1897, 98; di L. PETIT in *Dictionnaire de théol. cath.*, VIII, Paris 1924, 656-660; di V. LAURENT in *Lexikon für Theologie und Kirche* del BUCHBERGER, V, Freiburg i. Br. 1933, 481 s.; di C. KOROLEVSKIJ in *Enciclopedia italiana*, IV (1931), 1495 s.; di E. CANDAL in *Enciclopedia Cattolica*, VI (1951) 527 s.; di L. BRÉHIER, nel cit. *Diction. d'hist. et de géogr. ecclés.*, VIII (1933), 354-64. Per la data della morte (non 1296 o altra) v. l'articolo del ricordato V. LAURENT in *Échos d'Orient*, XXV (1926) 316-319.

si trova già a ff. 69-71 del vol. 39 dei *Registra Vaticana* (1) (il primo di Niccolò III, che fu Papa dal 25 novembre 1277 al 22 agosto 1280), è stato poi pubblicato sul nostro originale greco (il 1740) prima da A. Theiner et F. Miklosich (2), indi da R. Stapper (3), l'originale latino del primo (il 1739) è sfuggito fino al 1945 alla considerazione degli eruditi (4). Ciò devesi certamente alle pessime condizioni in cui esso si trova. Due secoli fa l'*Indice Antonelli* lo diceva, come abbiamo veduto, « omnino corrosum » e poichè lo afferma « in pergameno » mentre è di carta incollata su pergamena e ne dà poco esattamente il contenuto, bisogna concluderne che, sconcertato dal triste aspetto del documento, il catalogatore si contentò della didascalia del secolo XV che vi si legge a tergo,

(1) Il primo dei due volumi del *Regestrum Nicolai Papae III*, donde lo ha riprodotto J. Gay, *Les Registres de Nicolas III* (Biblioth. des écoles françaises d'Athènes et de Rome), Paris 1898 (fasc. primo), 80-87, nº 230. L'avevano comunicato L. Allatius, *De ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consensione*, Coloniae Agrippinae 1648, 746-752 ed O. Raynaldus, *Annales ecclesiastici ab anno MCXCVIII*, t. XIV, Romae 1649, all'anno 1277, ni. 34-37 (dal *Reg. Vat.* di Niccolò III); nell'ed. curata da J. D. Mansi, III, Lucae 1748, 426-429. Dal Rinaldi lo riprodussero il gesuita Hardouin nei suoi *Acta Conciliorum* VII, 753-58 ed il Mansi, *Sacr. Conciliorum nova et amplissima collectio*, XXIV, Venetiis 1780, 183-190. Ambedue i documenti erano già stati dati nel vol. XIV dei *S. Concilia ad Regiam editionem exacta* del Labbé e Cossart, *curante* N. Coleti, Venetiis 1731, 589-591. V. anche in Migne, *Patrologia graeca* CLXI (I. Vecci *Opera omnia*), 943-950.

(2) *Monumenta spectantia ad unionem ecclesiarum graecae et latinae*, Vindobonae 1872, 21-28.

(3) *Papst Johann XXI.* (*Kirchengeschichtliche Studien, herausg. von* Knöpfler, Schrörs, Sdralek, IV, 4), Münster i. W. 1898, 115-122, che ha omesso il μονοκονδύλιον del cartofilace Costantino tracciato sul tergo del documento al punto dove si succedono i due pezzi di pergamena onde esso consta, come si faceva in Occidente nelle così dette *chartae partitae o divisae* (vedi, cogli altri trattatisti di diplomatica, A. Giry, *Manuel de diplomatique*, Paris 1894, 510 ss.). Sui μονοκονδύλια vedi la *Palaeographia graeca* di B. de Montfaucon, Parisiis 1708, 347 ss.

(4) Utilizzando la copia del secolo XIV del Registrum Vaticanum 62 (un volume che contiene scritture *de negociis Tartarorum partium ultramarinarum et infidelium ac scismaticorum tempore felicis recordationis Cle[mentis] V, Jo[hannis] XXII, B[enedicti] XII et Cle[mentis] VI per eosdem missarum et receptarum*) e del codice della Biblioteca Nazionale di Parigi *Lat. 5181*, il P. G. Hofmann ha pubblicato dal nostro originale il documento in *Orientalia Christiana Periodica*, vol. XI (1945), 144 s., nell'articolo intitolato *Patriarch Iohann Bekkos und die lateinische Kultur*.

la quale suona: « patriarcha constantinopolitanus in concilio Constantinopoli congregato (¹) fatetur ecclesiam romanam esse caput et matrem omnium aliarum ecclesiarum ». Esso è una pergamena che misura 0,28×0,29, sulla quale fu incollato il foglio di carta firmato autograficamente col monocondilo di Giovanni Bekkos, della lettera (²) *universis ad quos presentes littere pervenerint*, con cui notifica che egli « in concilio Constantinopoli congregato » aveva scomunicato, anatematizzato e dichiarato *dampnatos et penitus reprobatos omnes scismaticos et unionis ecclesiastice turbatores, qui... non recipiunt sanctam Romanam Ecclesiam esse matrem et caput omnium aliarum ecclesiarum et fidelitatis orthodoxie magistram et ipsius summum pontificem primum et pastorem omnium christianorum*, di qualunque condizione fossero, facendo i nomi in particolare (³) di un Niceforo Dukas e del di lui fratello di Patrasso *qui nominatur strategocrator, persequutores ipsorum qui con-*

(¹) I due documenti nostri del Bekkos sono le uniche testimonianze circa il concilio costantinopolitano del 1277 (C. J. VON HEFELE, *Conciliengeschichte*², VI, Freiburg im Br. 1890, 157 s.; HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des conciles*, VI, 1, Paris 1914, 211 s. E vedi W. NORDEN, *Das Papsttum und Byzanz*, Berlin 1903, 375, n. 1.

(²) La lettera è redatta in latino e dovremo pensare ad uno scrittore occidentale e potrà venire a proposito Ogerio *prothonotarius interpretum latinorum curie* dell'imperatore Michele VIII [Paleologo, imperatore in Nicea, poi a Costantinopoli, dalla fine del 1259, † 11 dicembre 1282; v. F. COGNASSO in *Enciclopedia Italiana*, XXIII, 195 s.] od uno dei quattro nunzi — Jacopo vescovo di Ferentino, Goffredo vescovo di Torino ed i due domenicani, Rainono priore del convento di Viterbo e Salvo lettore di quello di Lucca —, che Giovanni XXI, eletto nel settembre 1276, con bolle del novembre seguente, mandò in Oriente e che, come informa Tolomeo di Lucca (THOLOMEI LUCENSIS *Annales*, ed. di B. SCHMEIDLER [*Monumenta Germaniae historica, Scriptores rerum Germanicarum.* Nova Series. VIII], Berolini 1930, 183, che specifica come di Barga il Salvo, sul quale vedi P. TH. MASETTI, *Monumenta et antiquitates veteris disciplinae ordinis Praedicatorum*, I, Romae 1864,2 36-239), « omnes fuerunt optime recepti a Pallialogo offerens se ad omnia, que nuntii sui in concilio Lugdunensi promiserunt observanda ». Per le bolle di Giovanni XXI riguardanti i suoi nunzi in Oriente vedi E. A. VAN MOÉ, *Les papes Innocent V et Jean XXI*, in *Mélanges d'archéologie et d'histoire* della Scuola francese di Roma, XLVII (1930), 39 ss., col testo a pp. 58-62.

(³) Sotto l'anno 1279 L. WADDINGUS, *Annales Minorum* II, Lugduni 1620, 459-462 (nella nuova edizione, sulla seconda del 1731, di Quaracchi [1931], 72-76) e sotto il 1278, ni. 13, 14 il RINALDI hanno pubblicato da *Reg. Vatic. 39* citato (donde il cit. GAY, loc. cit. 134-137, nº. 384) una relazione sulle faccende orientali del ricordato (v. nota precedente)

venerunt ad huiusmodi ecclesiasticam unionem... propter obedientiam quam fecimus ad apostolicam sedem. In parecchi punti la carta è scomparsa od è lesa, l'inchiostro (sono visibili tentativi fatti con reagenti per vivificarlo) qua e là è totalmente o in parte svanito, tanto che buona parte del testo non è più leggibile rilevandosene solamente alcune lettere dell'alfabeto con un certo numero di parole intiere.

Per fortuna alla fine del secolo XV, quando la nostra carta era, se non in ottime (che non lo fosse, risulta dal fatto che il copista del Fieschi, se ben si osserva, evidentemente in un primo tempo lasciò in bianco lo spazio per alcune parole, che inserì poscia, commettendo una volta, come vedremo, un errore di lettura), in migliori condizioni delle attuali, ne fu eseguita una copia a foglio 292' (già 278') del vol. III della collezione *Privilegia Romanae Ecclesiae* (Archivio Vaticano, Armadio 35, tomo 5) attribuita a Urbano Fieschi vescovo di Fréjus (*Foroiulien.*) dal 1472 alla morte, avvenuta per peste nel Palazzo Vaticano il 9 ottobre 1485 [1].

Ogerio, nelle quali fra i nemici dell'unione delle chiese sono elencati in particolare « unus quorum est filius naturalis Domini Michaelicii, qui a Latinis Dux Patrae vocatur, similiter et alius filius eius legitimus Dominus Nichiforus », i nostri due (v. anche alla fine della relazione « ipsis apostatis Nichiforo et Bastardo ») derivanti dalla famiglia Ducas (Δούκας), « che nel secolo XI pervenne al trono dell'Impero d'Oriente », rimanendo poi « sempre in prima linea nella vita pubblica » e imparentandosi con « le più cospicue famiglie bizantine » (A. PERNICE in *Enciclopedia italiana*, XIII, 243, e v. su di essa C. DU FRESNE DU CANGE, *Historia byzantina duplici commentario illustrata*, Lutetiae Parisiorum 1680, 209 [per i nostri due] e l'Ἐγκυκλοπ. Λεξικόν, IV, Atene s.a., 717).

(1) Vedi JOHANNIS BURCKARDI *Liber notarum a cura di* E. CELANI (nuova edizione dei *Rerum Italicarum Scriptores* del MURATORI, XXII, p. I) I, 120 e per le solenni esequie celebrate al Fieschi a S. Maria del Popolo il 7 novembre seguente, 122-124, con interessanti particolari sulla funzione e sulle spese relative. Per i tre volumi dei *Privilegia* vedi H. OTTO, *Das Avignoneser Inventar des päpstlichen Archivs vom Jahre 1366*, in *Quellen und Forschungen aus italien. Archiven und Bibliotheken*, XII (1909), 132-188, pp. 144 ss. Ivi (147) anche la notizia sui codici vallicelliani copie della collezione vaticana del Fieschi utilizzate dal ricordato RINALDI (ODORICUS RAYNALDUS, della Congregazione dell'Oratorio di S. Filippo Neri, il continuatore degli *Annales ecclesiastici* del Baronio, nato a Treviso nel 1595, † 22 gennaio 1671: vedi MARCHESE DI VILLAROSA, *Memorie degli scrittori Filippini*, Napoli 1837, 199). Lo ricordava una iscrizione nel refettorio dell'Ospedale della Trinità dei Pellegrini, di cui fu benefattore, riferita dal FORCELLA, op. cit., VII, 217, nº. 450.

A tergo della pergamena, sulla quale è fissata la carta, si legge (e dev'essere di mano del Fieschi o di chi per lui esaminava i documenti da inserire nei *Privilegia*); « ...etur de verbo ad verbum quia antiqua et utilis in III° » (cioè nel III volume dei detti *Privilegia*, ove di fatti è stata copiata). Dal Fieschi, che vi ha apposto il titolo « Instrumentum quomodo Constantinopolitanus patriarcha excommunicavit omnes scismaticos » ed ha notato che « subscriptio posita erat litteris graecis de manu Johannis patriarche predicti », la pubblicò (indicando come fonte il Codice Vaticano del Fieschi e la copia Vallicelliana di esso) il RINALDI, edizione romana del 1648, all'anno 1277 n° 42 (nell'ed. cit. del MANSI, vol. cit., 430) e dal Rinaldi la riprodussero le *Acta Conciliorum* dell'HARDOUIN, VII, Parisiis 1714, 757 s. e la *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* di J. D. MANSI, XXIV, Venetiis 1780, 189 s. Poichè il RINALDI, oltre a qualche divario irrilevante, in un punto dà la lezione di una parola che ha un significato totalmente diverso da quello della parola data dal Fieschi, ed in un altro luogo omette alcune parole, dò il testo secondo la trascrizione nel III volume dei *Privilegia* riproducendo in corsivo tutto quanto è ancora più o meno leggibile nell'originale del n° 1739 di Castel S. Angelo ed annotando le varie lezioni del RINALDI e del P. HOFMANN.

Johannes *miseratione* divina Constantinopol a) *Pa*triarcha universis ad quos *presentes littere pervenerint rei geste memoriam* cum *salute* b) *caritati vestre notum fieri volumus per presentes quod nobis existentibus in consilio Constantinopol congregato* pro discutienda c) scissura dudum fa*cta inter ecclesiam latinam* et *grecam* per illum qui unitati *invidet et una cum ipso sacro* sancto consilio deliberatione habita *omnes scismaticos* ac unionis ecclesia*stice* turbatores, qui pro*pe et longe sub pertinent*ia tua ubicunque d) exist*ant* qui no*n recipiunt sanctam Romanam ecclesiam esse matrem* et *caput omnium aliarum ecclesiarum et fidelitatis ortodoxie* e) *magistram et ipsius summum Pontificem* f) *Primum* f) et *pastorem omnium Christianorum quocunque fungantur offiti*o, *vel ordine Pontificali* f) *dignitate seu sacerdotali* diaconali, ac omnes *alios universaliter scismaticos perturbatores cuiuscunque condicionis aut status existant sive de imperiali* sive affinitate, *consanguinitate seu prosapia*, g) sive de *senatus* consilio *aut alicuius alterius condicionis cum quibus* ipsum etiam Nichiforum ducam qu*i nominatur despotus et Johannem ducam de Patra* h) *qui nomi*natur *Syntocrator* i) sicut

scismaticos et conturbatores k) hui*usmodi ecclesiastice unionis* et suge*ptores* l) *scismaticorum et per*sequutores ipsorum qui convenerunt ad huiusmodi ecclesiasticam unionem et sicut illos qui dividuntur de populi*tate nostra et de nostra* sotietat*e* fugiunt m) *propter obedientiam quam fecimus ad apostolicam sedem excomunicavimus anathematizavimus ipsosque damnatos* n) pronuntiavimus, et penitus *reprobatos. In cuius rei testimonium bull*am nostram cum nostra subscriptione solita presentibus duximus apponendam. o) Data p) Constantinopol *apud sanctam* Sophi*am* anno domini *Millesimo-ducentesimo* q) *septuagesimo*septimo *die veneris sextodecimo* r) intrante *iulio Indictione Quinta.*

Nell'originale segue il monocondilo autografo del patriarca, che si estende anche sulle ultime linee della carta ed è esso pure leso, come appare dalla fotografia che ne dò. Altro monocondilo del patriarca Giovanni Bekkos, e perfettissimo ed al quale il nostro si assomiglia molto, è nel n° 1740 e si legge: † Ἰωάννης ἐλέῳ Θεοῦ πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως νέας Ῥώμης.

a) Tutte le tre volte che ricorre in questo documento questa parola, il Fieschi la dà terminante con la « l » tagliata, mentre l'originale la dà similmente in modo sicuro la seconda volta. Rinaldi e Hofmann hanno « Constantinopolitanus », « Constantinopolitano » e « Constantinopoli ».

b) Qui ci vorrebbe il punto, seguendo la « C » maiuscola di « Caritati » come danno Rinaldi e Hofmann.

c) Hofmann: « sarcienda »: nell'originale è leggibile soltanto « . . .nda », ma la parola era certo più lunga di « sarcienda ».

d) Il Rinaldi dà « sub pertinacia sua ubicumque », Hofmann « sub pertinacia ubicunque », venendosi ad avere un senso affatto diverso. Nell'originale si legge sicuramente « pert en. . . », assicurando la lezione « pertinentia ».

e) L'originale da « orthodoxie », il Rinaldi « orthodoxae ».

f) L'originale ha la P iniziale minuscola.

g) Nel Rinaldi mancano le parole « sive affinitate, consanguinitate seu prosapia »; Hofmann ha: « consanguinitate seu parentela » ma nell'originale pare certa la lezione « prosapia ».

h) Sono i figli di Michele II signore di Corfù e despota di Epiro negli anni 1237-1271, figlio alla sua volta di Michele I as-



Lettera sinodale del patriarca Giovanni Bekkos del 16 luglio 1277.

sassinato nel 1214, figlio di Giovanni Comneno e di Zoe Ducas. Erano Niceforo, che morirà nel 1296 e che nel 1265 aveva sposato in seconde nozze una figlia della sorella dell'imperatore Michele VIII Paleologo, mentre la sorella di lui Elena († 1271) nel 1259 era diventata la seconda moglie di Manfredi di Sicilia († 26 febbraio 1266), e il fratello bastardo Giovanni di Neopatras (Patrasso) negli anni 1271-1295 (vedi C. HOPF, *Chroniques gréco-romanes,* Berlin 1873, 529). Il contemporaneo e ben informato GIORGIO PACHYMERES († circa il 1310: vedi su di lui KRUMBACHER, op. cit., 288-291 e l'articolo di V. LAURENT in *Dictionnaire de théologie catholique* XI 2, Paris 1932, 1713-18, che vi promette una sua edizione non ancora uscita della storia del P., dei manoscritti della quale aveva dissertato in *Byzantion,* V [1930], 129-205; v. anche in *Studi e Testi,* 94, Città del Vaticano 1940, le pagine XXIV-XXXIII della prefazione dello stesso LAURENT a P. TANNERY, *Quadrivium de Georges Pachymère*) nel capitolo 26 del libro XV della sua storia di Michele Paleologo (G. PACHYMERIS, *De Michaele et Andronico Palaeologis libri tredecim recognovit* J. BEKKERUS, I, Bernae 1875, 307 s. e in MIGNE, *Patrologia graeca,* CXLIII [1865], 757) informa sulla successione dei due fratelli al padre Michele, e, narrate le nozze volute dall'imperatore, di una figlia di Giovanni con Andronico Tarcaniota figlio di Marta, sorella dell'imperatore, ci fa sapere, che in tale occasione Giovanni, il quale morirà egli pure nel 1296, fu nominato *sebastocrator.*

i) Errore certo di lettura (presso HOFMANN « synautocrator? »: in *Reg. Vat.* 62 c'è uno spazio bianco), che dà un vocabolo altrimenti ignoto nella letteratura bizantina (v. tuttavia nel *Thesaurus* dello STEFANO a col. 1253 del volume qui sotto citato l'attestazione per συναυτοκρατορέω) e che l'HARDOUIN suggerisce di correggere in *sebastocrator* e giustamente, poichè nella nota precedente ho riportato dal PACHYMERES la notizia precisa della nomina di Giovanni a tale dignità, sulla quale (σεβαστοκράτωρ) si vegga C. DU FRESNE DU CANGE, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis,* II, Lugduni 1688, 1340 s. e *Thesaurus graecae linguae ab* H. STEPHANO *constructus, tertio ediderunt* B. HASE, G. DINDORFIUS *et* L. DINDORFIUS, VII, Parisiis 1848-1854, 119 s.

k) Il RINALDI dà « perturbatores ». Anche Ogerio (vedi pag. 259, nota 2) usa il verbo « conturbo » e il sostantivo « conturbator ».

l) Il Rinaldi e il P. Hofmann hanno, « susceptores »: sarà per « suggestores »? Per la parola vedi C. du Fresne du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, ed. L. Favre, VII, Niort 1886, 652.

m) Hofmann: « *dividuntur de pastoralitate nostra et de nostra paternitate fugiunt* ».

n) nell'originale [da]mpnatos ».

o) La bolla ora manca.

p) Il Rinaldi e Hofmann « Datum ».

q) Nell'originale e presso Hofmann « CC ».

r) Nell'originale e presso Hofmann « XVI ».

Angelo Mercati

I.

Confessione di fede di Michele categumeno del Monastero fondato da Michele Attaliate

Del giurista e storico bizantino Michele Attaliate, fondatore di un ricovero di mendicità con annesso monastero a Rodosto e a Costantinopoli, per il quale compose un'importante Διάταξις in data del marzo 1077 (v. Krumbacher, *Gesch. der Byzant. Literatur*[2], 269-271 e il nostro artic. nell'Enciclopedia Treccani e quello di N. A. Beis nel Lessico enciclopedico Eleutherudakis) si conserverebbero inediti una « Confessio fidei » e « Versus duododecasyllabi 17 in Psalterium » nel codice Vaticano greco 342 dell'anno 1087-1088, del quale avrebbe scritto i fogli 3-280 : cfr. *Codices Vaticani graeci II Codices 330-603 rec. R. Devreesse*, pp. 15-18. Dalle parole di questo catalogo: « maxima pars libri (ff. 3-280) uni et eidem scribae debetur, Michaeli Attaliatae fortasse, cuius nomen occurrit f. 24 (cf. supra Μιχαὴλ μοναχῷ καὶ ἀλύτρῳ) et luculentioribus verbis f. 276^{v}: ὁμολόγ(ησις) Μιχ(αὴλ) εὐτε(λοῦς) μοναχ(οῦ) καὶ καθηγουμ(έ)ν(ου) μον(ῆς) τοῦ κ(υρίο)υ ἡμῶν Ἰ(ησο)ῦ Χ(ριστο)ῦ τοῦ Πανοικτήρμου (lege Πανοικτίρμ(ο)ν(ος)) τοῦ Ἀτταλ. », il R. Padre R. Janin, *La Géographie Ecclésiastique de l'Empire Byzantin* I, 3 *Les Eglises et les Monastères* (Parigi 1953) p. 527 ha arguito : « La signature autographe de Michel Attaliatès, appelé higoumène, figure dans le cod. Vat. gr. 342 (n. 4: R. Devreesse, *Codices Vatic. graeci* II, 18). D'où l'on peut conclure qu'il finit sa vie dans le monastère qu'il avait fondé ».

Il nome dello scriba, Michele monaco, ricompare nella giaculatoria intercalata nel margine del f. 229^{v}: ✠ ὁ Θεὸς ὁ Θεός μου σῶσόν με τὸν δοῦλόν σου Μιχ(αὴλ) $\overset{\chi}{\alpha}$ (= μοναχὸν) ἁμαρτ(ω)λ(όν).

Anche io avevo aderito a questa supposizione. Però un più attento esame della Διάταξις ed il confronto con un altro mano-

scritto somigliantissimo al Vatic. gr. 342, il Cod. Oxoniense Christ Church Wake 6, dell'anno 1081, portante la sottoscrizione: Ἐγράφη ἡ τοιαύτη βίβλος τοῦ Θεολόγου (sono XVI Omelie di San Gregorio Nazianzeno) χειρὶ Μιχαὴλ εὐτελοῦς μοναχοῦ (χειρὶ μοναχοῦ εὐτελοῦς ἁμαρτωλοῦ inesattamente il Kitchin nel *Catal. Codd. Mss. qui in Biblioth. Aedis Christi apud Oxonienses adservantur,* p. 8) καὶ ἀλιτροῦ τῆς εὐαγοῦς (ἐναγοῦς Kitchin) μονῆς Πανοικτίρμονος μηνὶ ἰουνίῳ ιβ΄. ἰνδ. δ΄: ἔτους ἀπὸ κτίσεως κόσμου ͵ϛφπθ΄ (= 1081). οἱ δὲ ἀναγινώσκοντες ἐν τῇδε τῇ βίβλῳ εὔχεσθε καὶ ὑπὲρ ἐμοῦ διὰ τὸν Κύριον (v. il facsimile presso Lake, *Dated Manuscripts* V, tav. 334), mi ha indotto a distinguere nettamente il Michele monaco, poi categumeno del monastero del *Tutto misericordioso* (τοῦ Πανοικτίρμονος), scriba dei due codici, da Michele Attaliate, il fondatore di detto monastero.

Infatti, se costui si fosse ritirato verso la fine della sua vita nel monastero da lui fondato e ne fosse divenuto anche categumeno, se ne sarebbe fatta certamente menzione coll'aggiunta καὶ καθηγουμένου nelle Addizioni in fondo al codice della Διάταξις, dove, ad esempio, si parla di (βιβλία) τὰ προσενεχθέντα μετὰ τὴν τελευτὴν τοῦ κτήτορος παρὰ τοῦ μοναχοῦ κυροῦ Ἰωάννου καὶ πνευματικοῦ πατρὸς τοῦ μακαρίτου αὐθέντου ἡμῶν καὶ κτήτορος (Sathas, Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη I 67/68, v. anche 50: Miklosich-Müller V, p. 471).

Ma già poche righe avanti, subito dopo registrato un (βιβλίον) ἕτερον βομβύκινον, Χρονικὸν ἐκτεθὲν παρὰ τοῦ κτήτορος (cfr. Ἱστορία ἐκτεθεῖσα παρὰ Μιχαὴλ κτλ), risalta chiara ed esplicita la menzione del categumeno Michele apportatore di libri al monastero: καὶ τὰ προσενεχθέντα τῇ ἁγίᾳ ταύτῃ μονῇ κατὰ τὸν μάρτιον μῆνα τῆς η΄ ἰνδικτιῶνος παρὰ τοῦ μοναχοῦ Μιχαὴλ καὶ καθηγουμένου τῆς αὐτῆς μονῆς (Sathas o.c. p. 50 = Miklosich-Müller V, 325). È forse lo stesso εὐλαβὴς μοναχὸς Μιχαήλ, ὃν αὐτὸς προεχειρισάμην οἰκονόμον (Sathas p. 41 = Miklosich-Müller p. 319).

Che più? In fondo all'esemplare della crisobolla di Niceforo Botaniate dell'anno 1079 è aggiunta una lista di libri donati dal categumeno al monastero con tanto di firma: ἐδόθη, ἤτοι ἀφιερώθη παρὰ τοῦ τιμιωτάτου καθηγουμένου τῷ Πανοικτίρμονι βιβλία ταῦτα...

✠ Μιχαὴλ ὁ ἐν μοναχοῖς ἐλάχιστος καὶ καθηγούμενος, che speriamo di potere riprodurre in facsimile. [Speranza delusa, perchè non abbiamo ricevuto le fotografie desiderate].

Dopo queste citazioni si deve ritenere che nella serie degli undici genitivi che vengono dietro la parola ὁμολόγησις a fol. 276ᵛ del Vatic. gr. 342, l'ultimo (τοῦ Ἀτταλειάτου) non va più riferito come apposizione a Michele il fondatore, ma al monastero τοῦ Πανοικτίρμονος fondato dall'Attaliate e denominato « dell'Attaliate ». Dei quindici superiori di monasteri presenti alla cerimonia della riconciliazione tra il Sinodo e Leone metropolita di Calcedonia coll'intervento di Alessio Comneno (1092) il categumeno di questo monastero, appunto perchè di recente fondazione, viene collocato all'ultimo posto, e designato come καθηγούμενος τῆς μονῆς τοῦ Ἀτταλειάτου (Migne P.G. 127 col. 976 A; vedasi anche V. Grumel, *Les regestes des actes du Patriarchat de Constantinople* I, fasc. III, p. 55, n. 967).

E poichè in quell'assemblea si discusse della fede ortodossa con richiamo ai concilii, e specialmente del culto delle immagini, sarei propenso a riconoscere nell'anonimo καθηγούμενος τῆς μονῆς τοῦ Ἀτταλειάτου quel Michele che da monaco τῆς μονῆς τοῦ Πανοικτίρμονος copiò il codice Oxoniense Christ Church, Wake 6 dell'a. 1081 e da monaco e categumeno τῆς μονῆς τοῦ Πανοικτίρμονος τοῦ Ἀτταλειάτου il Vatic. gr. 342, le cui tavole pasquali vanno dal 1088 al 1159 (ff. 20ᵛ-23ʳ), trascrivendovi a ff. 276ᵛ-277ʳ la sua Confessione di fede, nella quale tocca la questione del culto delle immagini allora suscitata da Leone di Calcedonia, e alcuni giambi a f. 24ʳ e 133ᵛ.

Detta confessione si presenta quasi come un sunto delle questioni allora agitate: Σχετικῶς ἢ λατρευτικῶς φατε προσκυνεῖν τὴν εἰκόνα τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ-Χριστοῦ; Εἰκόνας ποίας λέγετε; τὰς εἰκονικὰς ὕλας ἢ τὰ ἐν ταύταις φαινόμενα ὁμοιώματα; ...Θείας μὲν γὰρ χάριτος μετέχουσιν αἱ ἅγιαι εἰκόνες, ὁμοφυεῖς δὲ τοῖς πρωτοτύποις οὐκ εἰσί ecc.: forse è la formola di fede preparata da Michele per quell'assemblea, nella quale si giunse alla conclusione: Οὐδεὶς εὑρέθη ἀμφιβάλλων ἢ ἀντιλέγων ἐπί τινι τῶν διαγνωσθέντων, ἀλλὰ πάντες ἀπὸ τῶν πρώτων ἕως τῶν ἐσχάτων εὑρέθησαν ὁμοφρονοῦντες ἐπὶ ταῖς εἰρημέναις διαγνώσεσιν (Migne, l. c., 984C).

Non si oppone a questa ipotesi il fatto che le tavole pasquali cominciano dall'anno 1088, perchè il copista può benissimo aver trovato comodo trascriverle da esemplare coevo lasciando immutata la disposizione dei dodici circoli pasquali in ciascuna delle sei pagine (ff. 20ᵛ-23ʳ). In fondo si trattava solo di circa quattro anni già trascorsi.

II.

Giambi sul Salterio nel Codice Vaticano greco 342

Al testo della Ὁμολογία si fanno seguire i pochi giambi che si trovano in detto salterio. Come in moltissimi codici del Salterio si incontrano versi, per lo più giambici, in lode di Davide, novello Orfeo, e dei salmi, che sarebbe troppo lungo indicare, così nel Vatic. gr. 342, oltre ai due epigrammi, scritti però da mano diversa, pubblicati dal Pitra, *Analecta Sacra* II, 440-441 (a f. 281ᵛ lo ἐπίγραμμα εἰς τὸ ψαλτήριον, Inc. Ἡ μουσικὴ μὲν Ὀρφέως ⟨πάλαι suppl.⟩ λύρα è trascritto come prosa sino a Σύμφωνον ἐξᾴδουσαν ᾠδὴν ᾀσμάτων, ma da Παρῆκεν Ὀρφεὺς καὶ σεσίγηκεν λύρα in poi ogni verso occupa una riga), sono intercalate quattro poesie giambiche relative al Salterio, allo scriba, al possessore e al decoratore del manoscritto. Solo ad una, la prima, è stato riservato il centro della pagina, mentre che le altre sono trascritte nei margini.

1. – Quella al centro di fol. 24ʳ, di cui occupa con 17 giambi le normali 19 righe (Inc. Ψαλμῶν τὸ τεῦχος ἐσφραγισμένοις χάρις), intessuta la lode di Davide e del Salterio in dieci versi, di cui cinque (4-8) sono mutuati dall'epigramma Παρῆκεν Ὀρφεύς (v. apparato) che si trova a fol. 281ᵛ ed anche in altri codici, termina con la supplica al Signore di un malato d'anima e di corpo di venire presto liberato dalla malattia e dalle passioni; si chiama Michele. Le ultime parole Ἀμὴν γένοιτο... Μιχαὴλ μοναχῷ εὐτελεῖ καὶ ἀλύτρῳ richiamano il χειρὶ Μιχαὴλ εὐτελοῦς μοναχοῦ καὶ ἀλιτροῦ (dopo rasura di υ) della sottoscrizione del codice Oxoniense. Quanto allo spostamento dell'accento sulla penultima dovuto alla parossitonesi del giambo, si tenga presente il parallelo: ἀγρότης δὲ καὶ ἄγροικος ...ἀγροικὸς δὲ ὁ ἄννους (sic: l. ἄνους)· παρ' Ἀριστοφάνει δὲ καὶ ἄγροικος λέγεται (*Byzant. Zeitschrift* 10, 1901, p. 95/96). Se pure non si tratta di falsa etimologia di un ἄλυτρος, da ἀ privativo e λύτρον (1). Nel v. 4 la sostitu-

(1) Il cod. Vatic. gr. 2022 (Basil. 61) dell'anno 1054 è stato scritto παλάμαις χρανταῖς non τοῦ ἀλήτερος Μάρκου (Marci haleteris, v. LEFORT-COCHEZ, *Album palaeographicum Codd. Graecorum*, tab. 80-81), non τοῦ κλῆρος Μάρκου (v. LAKE, *Dated Mss.* VII, t. 464), non τοῦ ἀλιτροῦ (come

zione di γάρ al δέ dell'epigramma originale produce l'allungamento della terza sillaba, che dev'essere breve. Pure allungata è la terza sillaba del v. 10 (καὶ προσοικειοῖ). Scorretta la finale del v. 13 τὸ σῶμα (τῷ σώμ(ατι) darebbe una sillaba in più). Solo nell'ultima parte (11-17) si presentano alcuni iati.

2. – Nella seconda poesia di 12 giambi cominciante nel margine superiore con Χεῖρες φίλαι, κόλποι τε καὶ σύ, καρδία, viene raccomandata la diligente conservazione di sì splendido e prezioso gioiello, da parte di chi ammirato della bellezza, da saggio mercante, lo acquistò (ἀντεκτησάμην) come la migliore ricchezza e gioia di questa vita.

3. – Separata solo da una striscia rossa, segue in margine la terza poesia, pure di dodici giambi, cominciante con Ἔσπευσαν ἄλλοι χρυσὸν εὑρεῖν ἐν βίῳ. In essa il padrone (δεσπότης) del libro, a differenza da altri che insaziabili cercano oro, gioie e ricchezza, scoperta saggiamente la bellezza dei salmi, dice di averne raccolta una ricchezza che sola rimane, e raccomanda al Signore chi con molto amore abbellì (τὸν κοσμήσαντα) il libro.

Sono guasti il v. 6, dove invece di τῶν τοῦ si propone τῶνδε, che restituirebbe la breve alla settima sede, o, meglio, τοῦ προφήτου τῶν λόγων, e il v. 9 mancante di una sillaba, che si potrebbe ricuperare se caduta per aplografia, restituendo ῥεῖ πάντα τὰ γῆς o τῆς γῆς. Il verso è notevole come reminiscenza di Eraclito. Il verso 11 si può sanare sostituendo ταύτην con τοῦτο, trovandosi al v. 4 non βίβλου, ma βιβλίου.

4. – La quarta poesia, di soli sette giambi (Inc. Ἀρχῆς ἀπ' ἄκρης καὶ τέλους μέσον), trovandosi trascritta a fol. 133v nel margine della miniatura di fronte all'inizio del salmo settantasei, ossia a circa la metà del Salterio, loda il libro dei Salmi del nostro Orfeo, che pulsando divinissimamente l'arpa dettò il bellissimo cammino, cioè la fine della triplice cinquantina.

Sarebbe opportuna la raccolta e l'analisi delle poesie sul Salterio, come è stata fatta ad esempio per gli Evangelisti da

lascierebbe supporre DEVREESSE, *Introduction à l'étude des Mss. grecs*, p. 49), ma τοῦ ἀλήτορος Μάρκου, come è stato letto in *Analecta Bolland.* 21 (1902) p. 7. Cfr. Hesych, ἀλήτωρ· ἱερεύς e ἀλήτορα· ἱερέα. A questa lettura aderì poi anche LAKE, *Indices, Volumes I to X*, p. 78-79: 'Ἀλήτορος is more probable than our original reading κληρος.

A. Komines, Συναγωγὴ ἐπιγραμμάτων εἰς τοὺς τέσσαρας εὐαγγελιστάς, Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν 21 (1951) 254-279, se non altro per eliminare false attribuzioni. Come furono attribuiti a Iacobo Diassorino del secolo XVI, da A. Ludwich i due epigrammi sul Salterio pubblicati in *Byzant. Zeitschrift* 1 (1902) 297 s. e ristampati in Apollinarii *Metaphrasis Psalmorum*, Teubner 1912, p. XXIV (Σίγησον, Ὀρφεῦ, ῥίψον, Ἑρμῆ, τὴν λύραν e Δαβιτικῶν πέφυκα δέλτος ᾀσμάτων), che si trovano già nel cod. Athous 3594 del sec. XIII e nel cod. 11 del Prodromo di Serre, Salterio dell'anno 1281, (v. N. P. Papageorgiu, *Byz. Z.* 3 (1904) pag. 320 ss.), così anche la poesia 2 Χεῖρες φίλαι, κόλποι τε καὶ σύ, καρδία, trascritta nel codice Maurogordato 220, Salterio dell'a. 1527, fu creduta composta da Sant'Ignazio arcivescovo di Methymna, fondatore di due monasteri a Lemno († 1568) e pubblicata come opera di lui insieme alla poesia seguente (Inc. Ψαλτήριον τήρησον, ὦ ψυχή, πόθῳ) da A. Papadopulos-Kerameus, Μαυρογορδάτειος Βιβλιοθήκη, Costantinopoli 1884, p. 111 e da St. Karydonis, Τὰ ἐν Καλλόνῃ τῆς Λέσβου ἱερὰ—μοναστήρια τοῦ ἁγίου Ἰγνατίου Ἀρχιεπισκόπου Μηθύμνης, Costantinopoli 1900, p. 158 s. (si riportano nell'apparato le poche varianti).

Circa l'autore delle quattro poesie, sembra arbitrario attribuirle ad un solo giambografo, cioè al Michele monaco, che affiora nell'ultimo verso della prima poesia. Questi deve solo avere abborracciato questa prima rivelandosi nel tentativo di aggiungere qualche dato personale, giambografo scorretto e plagiario, come è stato sopra accenuato. La maggiore correttezza metrica delle successive lascia supporre che le abbia copiate da altri salteri più riccamente miniati, per i quali fossero più appropriate le lodi del commissionario e del decoratore.

Si aggiungono i giambi che il nostro Michele ha premesso alla sottoscrizione messa in fondo al codice Oxoniense da lui copiato. Il distico entra sul novero delle tante giaculatorie di ringraziamento, che gli scribi sogliono mettere al termine delle loro copie. Il tetrastico in lode di S. Gregorio Nazianzeno, del quale ha trascritto le orazioni, va aggiunto a quelli pubblicati dal Sajdak, *Meletemata Patristica I. Historia critica scholiastarum et commentariorum Gregorii Nazianzeni* 1, Cracovia 1914, pp. 270 ss.

1. Χριστῷ τελειώσαντι δόξα καὶ χάρις
εἰς τοὺς ἀλήκτους πάμπαν αἰῶνας (l. αἰώνων) κύκλους.

Στίχοι εἰς τὸν Θεολόγον.

2. Σὲ καὶ γραφὴ σιγῶσα κηρύσσει, πάτερ,
λόγοις ἀγαθοῖς καὶ τρόποις κεκασμένον,
μεθ' ὧν ἀπώσω δυσμενῶν κακουργίας
ἐκσφενδονήσας τοῖς λίθοις τῆς Τριάδος.

Per ultimo, dato il fervore di studi Eraclitiani dei nostri tempi, riuscirà gradita sorpresa l'avere trovato in un codice del secolo undecimo un giambo, che così riassume i due problemi fondamentali di Eraclito del πάντα ῥεῖ (χωρεῖ), e del λόγος:

῾Ρεῖ πάντα ⟨τὰ ο τῆς⟩ γῆς καὶ λόγος μένει μόνος.

Seguono i testi.

(f. 276 v) ῾Ομολογία Μιχαὴλ εὐτελοῦς μοναχοῦ καὶ καθηγουμένου μονῆς τοῦ Κυρίου ἡμῶν ᾿Ιησοῦ Χριστοῦ τοῦ Πανοικτίρμονος τοῦ ᾿Ατταλ(ειάτου).

Οὕτως κἀγὼ Μιχαὴλ εὐτελὴς μοναχὸς καὶ καθηγούμενος ὁ ταῦτα γράψας φρονῶν καὶ διομολογῶν ἀπαρατρέπτως τὴν ἐν τῇ καθολικῇ τε καὶ ἀποστολικῇ ἐκκλησίᾳ ἐφιδρυμένην τε καὶ κηρυσσομένην πίστιν τάς τε ἁγίας οἰκουμενικὰς ἑπτὰ συνόδους ἀποδέχομαι, ἅπαντά τε τὰ ὑπ' αὐτῶν κεκυρωμένα καὶ ἀποδοχῆς ἠξιωμένα συναποδέχομαι ἀναθεματίζων οὓς ἀνεθεμάτισαν, κατασπαζόμενος δὲ καὶ μεγαλύνων οὓς ἐπευφήμησαν, καὶ ἐξαιτούμενος καὶ ἐπιδεόμενος τῆς ὑπερενδόξου δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας τὰς σωσικόσμους πρεσβείας καὶ πάντων τῶν ἁγίων τῶν ἀπ' αἰῶνος εὐαρεστησάντων Θεῷ. προσκυνῶ αὐτῶν εἰλικρινῶς καὶ τὰ τίμια καὶ ἅγια [277r] λείψανα. ταῖς δὲ ἱεραῖς καὶ σεπταῖς εἰκόσι Χριστοῦ καὶ τῶν ἁγίων ταῖς ἐκ χρωμάτων καὶ τῆς ἄλλης κατεσκευασμέναις ὕλης τὴν κατὰ σχέσιν τιμὴν καὶ προσκύνησιν ἀπονέμω κατὰ ἀναλογίαν τῆς πρωτοτύπων σεβασμιότητος. τοὺς δέ τι τῶν εἰρημένων διαστρέφοντας καὶ μὴ ἀποδεχομένους ἀναθεματίζω καὶ ἀποστρέφομαι κατὰ τὴν διδασκαλίαν τοῦ μακαρίου Παύλου, ὅς τῶν ἀπορρήτων μύστης ἐχρημάτισε καὶ μυσταγωγός. « Εἴ τις γάρ, φησιν, εὐαγγελίζεται ὑμῖν παρ' ὃ παρελάβετε, ἀνάθεμα ἔστω » (Gal. 1, 9). Αὕτη μου ἡ τῆς πίστεως ὁμολογία καὶ ἐν ταύτῃ ἡ ἐλπίς. μετ' αὐτῆς καὶ ὁμολογῶ καὶ εὔχομαι τὸν ἐνταῦθα διανύσαι βίον καὶ ταύτην ἀσφαλῶς κατέχων ἐλπίζω παραστῆναι τῷ βήματι τοῦ Χριστοῦ καὶ ῥυσθῆναι τῆς ἐκεῖθεν φοβερᾶς καὶ ἀδεκάστου κρίσεως ἐν Χριστῷ ᾿Ιησοῦ τῷ Κυρίῳ ἡμῶν, τῷ φιλανθρώπῳ καὶ ἐλεήμονι (-νη cod.) θεῷ. ἀμήν.

GIAMBI SUL SALTERIO NEL CODICE VATICANO GRECO 342

1.

(f. 24r) Ψαλμῶν τὸ τεῦχος ἐσφραγισμένοις χάρις,
Εὔρυθμος ᾠδὴ καὶ παθοκτόνον μέλος
Ἐχθροῦ πονηρὰν προσβολὴν καταστρέφον.
Δαυὶδ γὰρ νῦν πάρεστι καὶ λαλεῖ ξένα,
Ἠχεῖ τὰ θεῖα καὶ κροτεῖ παρρησίᾳ.
Ἐν γῇ μελῳδεῖ καὶ συνᾴδει τοῖς ἄνω
Καὶ νοῦν καθαίρει καὶ μεταίρει τῶν κάτω
Καὶ χειραγωγεῖ πρὸς τρίβους σωτηρίας,
Πληροῖ δὲ φωτὸς τὰς φρένας τοῦ κτωμένου
Καὶ προσοικειοῖ τῷ φιλανθρώπῳ λόγῳ.
Ποιητὰ οὖν μου, λυτρωτὰ καὶ οἰκτίρμων,
Ὃς πάντας ἡμᾶς εἰς τὸ σωθῆναι θέλεις,
Νοσοῦντα ὁμοῦ τὴν ψυχὴν καὶ τὸ σῶμα
Ἡ σὴ τάχος με προφθάσοι χάρις, σῶτερ,
Μακρὰν τὰ πάθη ἐξ ἐμοῦ ποιουμένη.
Ἀμὴν γένοιτο εἰς ἅπαντά μου χρόνον
Μιχαὴλ μοναχῷ εὐτελεῖ καὶ ἀλίτρῳ.

2.

Χεῖρες φίλαι, κόλποι τε καὶ σύ, καρδία,
Ὑμῖν τὸ σεπτὸν χρῆμα πιστεύω μόνοις.
Ὑμεῖς λαβόντες εὐλαβῶς τηρεῖτέ μοι
Τὸ μάργαρόν μου τοῦτο, τὸ βρύον χάριν
Καὶ τῆς ἄνωθεν ἀστραπῆς πεπλησμένον,

1.-6 Ex μελωδῆ emend. Cod. | 13 τῶ σώμ: Cod. | 14 προφθάσει Cod. 17 ἀλύτρω Cod.

4-8 Cfr. Pitra, *Analecta Sacra* II, p. 441. Δαυὶδ δὲ νῦν πάρεστι καὶ λαλεῖ ξένα Καὶ τῇ θεοφθόγγῳ τε μέλπει κιννύρᾳ — Ἠχεῖ τὰ θεῖα καὶ κροτεῖ παρρησίᾳ — Ἐν γῇ μελῳδεῖ καὶ συνᾴδει τοῖς ἄνω — Καὶ κύκλα παμπόνηρα δαιμόνων τρέπει (omittuntur septem iambi) Καὶ νοῦν καθαίρει καὶ μεταίρει τῶν κάτω — Καὶ ζεῖ τὸ πνεῦμα καὶ καταυγάζει φρένα — Καὶ χειραγωγεῖ πρὸς τρίβους σωτηρίας.

2. Papadopulos-Kerameus et Karydones discrepant his locis: 5 πέπλος μένον.

Οὗ κρεῖττον οὐδὲν εὗρον ἐν τοῖς τιμίοις,
Οὗπερ τὸ κάλλος θαυμάσας πάντων πλέον
Ὡς ἔμπορος σοφός τις ἀντεκτησάμην,
Τούτῳ τε πλουτῶ καὶ τρυφῶ καὶ ζῶ πλέον
Ἢ πᾶσιν οἷς πέφυκα χαίρειν ἐν βίῳ.
Ἀλλ᾽ εὐαγῶς φέροιτο καὶ σώζοιτό μοι
Οὕτως ἄχραντον, λάμπον οὕτως εἰς τέλος.

3.

Ἔσπευσαν ἄλλοι χρυσὸν εὑρεῖν ἐν βίῳ,
Ἄλλοι δὲ γῆν σπεύδουσιν ἢ καὶ μαργάρους
Καὶ πάντα πλοῦτον προσλαβεῖν ἀπληστίᾳ.
Ὁ δεσπότης δὲ τοῦ παρόντος βιβλίου
Οὐ μαργαρίτας, οὐ λίθον, οὐ χρυσίον,
Τὴν καλλονὴν δὲ τῶν τοῦ προφήτου λόγων
Σοφῶς ἀνευρὼν ἐξ ἔρωτος ἐνθέου
Ἔνθεν συνῆξε πλοῦτον, ὃς μένει μόνος.
Ῥεῖ πάντα⟨—⟩ γῆς καὶ λόγος μένει μόνος.
Ἀλλ᾽ ὦ βραχίον δεξιᾶς ἀκηράτου,
Τὸν ταύτην κοσμήσαντα τῷ πολλῷ πόθῳ
Φρουρῶν σὺ σῶσον οἷσπερ εὐδοκεῖς τρόποις.

4.

(f. 133v) Ἀρχῆς ἀπ᾽ ἄκρης καὶ τέλους μέσον τόδε
Βίβλου τρισολβίου τε καὶ Θεῷ φίλης,
Σοφῆς ἀρίστης καὶ καλῆς διδασκάλου
Τῆς τοῦ καθ᾽ ἡμᾶς Ὀρφέως Δαυὶδ λέγω·
Ὃς τὴν κινύραν ἐνθεέστατα μάλα
Κρούων ὑπηγόρευσε βελτίστην τρίβον·
Τουτέστι τριπλῆς τέρμα πεντηκοντάδος.

2.-7 ὃ ὑπὲρ τοῦ κάλλους | 9 τούτου | 11 εὐλαβῶς

3.-6 τῶν τοῦ] an τῶνδε ? vel potius τοῦ προφήτου τῶν λόγων | 9 an ῥεῖ πάντα τὰ (vel τῆς) γῆς supplendum? | 11 ταύτην] fort. τοῦτο restituendum crf. v. 4. βιβλίου

4.-6 ὑπηγόρευσεν Cod.

Silvio Giuseppe Mercati

Die Invectio Humberts an seine Mitmönche (1044) (*)

Im Ms. 1278 (811) der Bibliothèque Municipale von Nancy findet sich aus dem Kloster Moyenmoutier, das am Westraude der Vogesen an dem reissenden Bächlein Rabado lag, eine ernste Mahnuug an die Mönche, die mit einer leidenschaftlichen Anklage simonistischer Vorstände beginnt. Der Anfang des Stückes mit: Hinc iam superioribus, ohne Aufschrift, schliesst unmittelbar an eine Vita Hidulfi an. Aber welchem Autor gehört die Invectio zu, dem Verfasser der ersten Vita des Klostergründers etwa vom Jahre 964 oder dem Verfasser ihrer sehr starken Erweiterung, die gewöhnlich als Vita tertia bezeichnet wird, oder überhaupt einem anderen? Dass die 3. Vita aus der Feder des Mönches Humbert, des späteren Kardinals von Silva Candida, etwa im Jahre 1043 geflossen ist, wurde schon früher gezeigt (1).

Die aufgeworfene Frage berührt auch das östliche Schisma. Würde nämlich die Invectio Humbert zugehören, so wäre die ungestüme Heftigkeit dieser Schrift ein Wetterleuchten für die kommende drohende Auseinandersetzung mit den Griechen, lange bevor der Kardinal am Bosporus erschien, um nach dem lange verhaltenen « stummen » Schisma sich mit dem Patriarchen Michael Kerullarios laut auseinanderzusetzen. Aus solchen Anfängen wäre zwar nicht das Schisma zu erklären, das aus politischen Gründen

(*) Der verehrte Jubilar liess in seinen Forschungen West und Ost zum Worte kommen. Er möge deshalb diese einseitig-westliche Studie zu einem westlichen Vorkämpfer gegen die Griechen nicht verschmähen. Vgl. G. HOFMANN, *Joh. Damaskenos, Rom und Byzanz* (1054-1500), *Orient. Chr. Per.* 16 (1950) 177-190.

(1) MICHEL, *Die Frühwerke des Kardinals Humbert über Hidulf, Deodat und Moyenmoutier* (Vogesen), *Z. f. Kirchengesch.* 64 (1952/53), 225-259.

sich längst eingeschlichen hatte [1], wohl aber die Heftigkeit des Zusammenpralls im Jahre 1054, der noch heute nachzittert.

Die Invectio gliedert sich in 3 Teile. Zunächst werden die simonistischen Händler, die ihre Untergebenen bedrücken, durch den Gegensatz zu den hl. Patronen grell beleuchtet. Dann geisselt der Redner missgünstige Untergebene, die offen oder versteckt gute Hirten angreifen, weiss aber auch Gleichgesinnte zu verstehen und anzufeuern. Endlich fordert er eine Heiligenverehrung nicht mit trunkenem Getöse, sondern durch die Tat eines abgetöteten Lebens.

Nach der üblichen Verdemütigung seines « kleinen Geistes » will der Autor der Herrlichkeit des « goldenen Zeitalters » zunächst den Schmutz seiner stürmischen Zeit gegenüberstellen (c. 1). Seine Heiligen hätten das Bischofsamt nur mit Widerstreben auf sich genommen, jetzt jagen ihm seine Zeitgenossen mit Bitten, Geld, Unterwürfigkeit und Scheinheiligkeit nach (c. 2). Was damals als Last empfunden wurde, wird jetzt durch Geld errafft und als höchste Seligkeit umfangen. Schätze habe man früher für die Armen eingeschmolzen, heute wate der Unglaube mit Freuden in der ungerechten Flut (c. 3). Während die Hirten von damals mit Sorge auch die Herden ihrer Brüder weideten, weiden die Hirten von heute, vielmehr Mietlinge, sich selbst und zertreten sogar die Eier, schlimmer als der Vogel Strauss in der Wüste (c. 4). So sind sie blinde Führer von Blinden, die sich voll Neid gegenseitig bekämpfen (c. 5). Mit Rauhheit befehlen die Prälaten den Untergebenen, schaden heimlich denen, die stärker sind, aber niemand wage es solche anzuklagen. Indessen jagen « die Tiere des Feldes » die Herde in alle Winde (c. 6).

[1] MICHEL, *Humbert und Kerullarios, Quellen und Studien zum Schisma des XI. Jahrh.* (Paderborn 1930) 22-40. DERS., *Schisma und Kaiserhof im J. 1054, Michael Psellos*, Collection *Irénikon*: 1054-1954, *L'église et les églises* I (Chevetogne, Belgien 1954), 351-440. M. JUGIE, *Le schisme byzantin* (Paris 1941) 187 f., dazu meine Rec. in *Byz. Z.* 43 (1952) 408-417. C. GIANNELLI, *Reliquie dell'attività « letteraria » di uno scrittore italo-greco del sec. XI med.* (Nicola arcivescovo di Reggio Calabria?), *Studi Biz. e Neoell.* 7 (1953) 93-119 (Romfeindliche Stimmung in Unteritalien, Mitte des 11. Jahrh.), R. MAYNE, *East and West in 1054, The Cambridge Hist. Journ.* 11 (1954) 134-148. Diese tüchtige Studie übersieht bei der Bannbulle Humberts nur, dass sie von den 4 Faktoren: « imperator, clerus, senatus et populus », nur die « columnas imperii (Kaiser) et honoratos eius cives sapientes » (Senat) als orthodox erklärt.

Noch mehr aber bekümmert — eheu! — den Autor, der sich jetzt den Untergebenen zuwendet, der bösartige Undank gegen den guten Hirten, dem gehässig, mit Wort und Tat, offen und versteckt, ja mit Verschwörung seine opferbereite Liebe vergolten wird. Er aber erträgt grossmütig der Herde wegen alle Unbilden der Witterung. Sie aber wollten schön dastehen, weil sie schon durch die Motten der Arroganz angefressen sind (c. 7). Wenn aber der Hirte irgend einen Fehler zeige, dann werde wie von Cham seine Blösse aufgedeckt und vorwitzig all sein Tun durchforscht (c. 8). Wer in solcher Schuld verstrickt sei, der verrate sich selbst durch seine Anklage gegen ihn, der spreche. Wer nach Besserung strebe, der freue sich vielmehr über eine Schrift von solcher Art. Er trage das schwerste Eisenzeug seiner Vollkommenheit in sich, wenn er demütig seinen gegenwärtigen Zustand mit dem früheren vergleiche. Solche Selbsterkenntnis werde schon durch weltliche Autorität empfohlen. Allgemein glaubte man, dass der Spruch: « Erkenne dich selbst » durch das delphische Orakel vom Himmel herabgekommen sei (c. 9). So macht der Verfasser seinem gepressten Herzen Luft, findet aber auch goldene Worte der Aufmunterung für aufstrebende Mönche.

Nun geht der Redner zum 3. Teile über, zur rechten Verehrung seiner Heiligen. Er wolle bei Leibe nicht dem fluchwürdigen Unglauben folgen, als ob der gute Hirte überhaupt keinen Nachfolger mehr auf Erden hätte. Er klage nur, dass in dem Schwarm von Söldnern und Böcken nur selten ein guter Hirte sich finde. Bei der Menge von Frommen in damaliger Zeit, müssten sie wie aus einer Verkältung warm werden zum Himmlischen. Bei der Flut der gegenwärtigen Bosheit dürfe man nicht den Mund aufsperren zu weintrunkenen Freuden. Denn die Hauptsache sei, Christus nicht auf kurze Zeit zu haben, sondern für immer zu verdienen (c. 10). Sein Friede übersteige jeden Sinn eines geschaffenen Geistes. Durch seine Gnade ist jeder Selige Gott, eines mit Gott und in Gott. Der Herr selbst ist ihr unaussprechliches Lob. Unser Lob hat also nur den Sinn, dass wir löblich leben. Denn sonst verdammten sie sich mit eigenen Worten (c. 12). Ist so der Sinn des Lobes überhaupt geklärt, so wird nun die Art des Lobes gerügt. Das wilde Geschrei kann der Redner nicht ausstehen, er verlangt aufmerksamen Lobpreis, um wirksame Verteidiger beim letzten Gerichte zu haben. « Äusserste Notwendigkeit », heilig zu leben, sei denen angesagt, die den Reliquien der Heiligen besonders

anhangen. Sie müssten die Väter besonders verehren, die ihnen ihre Arbeit und ihren Schweiss vererbten und den Geist des Eifers und der Abtötung überlieferten (c. 13). Freude und Kranz müssten sie am Tage Christi für den hl. Hidulf und seine Gefährten sein (c. 14). Der Schluss drückt eindrucksvoll das Sigel der Abtötung der Invectio auf. Als die « Söhne der Getöteten (Abgetöteten) » sollten die Mönche « jede gute Gabe » von Gott erbitten und erhalten (c. 15).

Sicherheit über den Verfasser der inbrünstigen reformerischen Schrift bringt nur die sorgfältige Prüfung ihres Stiles auf ihre charakteristische Eigenart. Diese Prüfung ist notwendig, weil in der Invectio noch keine Rede von der Ungültigkeit der simonistischen Weihen ist, die der spätere Kardinal Humbert leidenschaftlich vertreten hat (1). Für Humbert bieten sich zum Vergleiche zahlreiche Texte an, weil er der fruchtbarste Schriftsteller seines Jahrhunderts war. Eine angemessene Auswahl von Parallelen dürfte im positiven Falle genügen, weil dann die Belege sich ins Ungemessene häufen liessen.

Für die als Humbertisch bezeugten oder schon nachgewiesenen Werke werden folgende Abkürzungen verwendet: D. = *Dialog* ed. C. Will, Acta et scripta, quae de controversiis... saec. XI. extant (Leipzig-Marburg 1861) 93-126. N. = Responsio adv. *Nicetam*, Will 136-150. S. = Libri III adv. *Simoniacos*, ed. Thaner in MG. Libelli de lite, I 100-255. C. = Leo IX.-Humbert, ep. 1 ad *Cerularium*, Will 65-85. M. = Leo-Humbert, ep. ad Constantinum IX. *Monomachum*, Will 89-92, F. = *Fragmente* Humberts de Romana ecclesia ed. P. E. Schramm, Kaiser, Rom und Renovatio (Leipzig-Berlin 1929) II 128-133. I 238 ff. I. = *Increpatio* ad simoniacum (Pseudo-Wido), ed. F. Thaner, MG., de lite I 5-7. Die Nachweise für diese und sonstige Humbertschriften (Decr. Nicolai II. de electione papae u.a.) finden sich in folgenden Studien: St. = Michel, Humbert und Kerullarios, *Studien* (Paderborn 1924. 1930) I 97-111. Ac. = Die *Accusatio* des Kanzlers Friedrich (Stephans IX.) gegen die Griechen, in Röm. Quart. schr. 38 (1930) 153-208. Pw. = Michel, *Papstwahl* und Königsrecht (München 1936) 6-31, 101-196, Pp. = Das Papstwahlpactum von 1059, in Hist. Jahrb. 59 (1939) 291-351. Rd. = Die antisimonistischen Reordinationen und eine neue Humbertschrift (Ps. Guido), in

(1) Michel, *Die antisimonistischen Reordinationen und eine neue Humbertschrift*, *Röm.Quart.schr.* 46 (1938) 19-56. Ders., *Die folgenschweren Ideen des Kard. Humbert*, *Studi Gregoriani* I (Rom 1947) 65-92, hier 79-84. A. Kupper, *Beiträge zum Problem der Simonie im 11. Jahrh.* (Dissertation. Maschinenschrift) (Mainz 1954).

Röm. Quart. schr. 46 (1938) 19-56. Ak. = Lat. *Aktenstücke* zum griechischen Schisma, in Hist. Jahrb. 60 (1940) 47-60. Gr. - Studi *Gregoriani* ed. G. B. Borino III (Rom 1948) 299-319: Die Anfänge des Kard. Humbert bei Bischof Bruno von Toul (Leo IX.) (Bischofsurkunden Brunos aus der Feder Humberts). Gr. IV = St. Greg. IV 191-364: H. Tritz, Die hagiogr. Quellen zur Gesch. P. Leos IX. (Die Vita Leos, Migne 143, 465-504 ist von Humbert). Fr. = Die *Frühwerke* des Kard. Humbert über Hidulf, Deodat und Moyenmoutier (Vogesen), in Z. für Kirchengesch. (1952/53) 225-259. n. = Sammel- oder wenigstens Parallelstelle.

Invectio:

1) c. 10: inter *iniquitat*is praesentis *abundant*iam *et* ingruentia *caritat*is *frig*ora || M. (87 b 20): *abundante iniquitate et* re*frig*escente *caritate*. St. n. 49: ex *abundant*ia (Fülle des Ausdruckes). 2) c. 14: *pervigil*em *pastor*em || C. c. 4 (67 a 25): *pervigil pastor*. 3) c. 4: *pastor*es... *mercennar*ii || M. (87 b 23): *mercennar*iis et non *pastor*ibus. 4) c. 15: *ad aeterna pascua* || C. c. 19 (76 b 11): *ad sempiternae* vitae *pascua*. 5) c. 13: *univers*a fidel*ium* ecclesia *venera*ndi || C. c. 11 (71 a 27): *univers*is... omn*ium venera*bil*ium*. St. 70 n. 70 (Stellung). 6) c. 5: caecorum.. *sequaces*, c. 10: pastoris *sequaces* || Sammlung Fr. n. 57. 7) c. 4: *fraternae* ovibus || Rd. n. 1: *fraternae* mortis. 8) c. 10: incal|*escere*... rar|*escere* || Fr. 232 A. 28: amar|*escunt*... dulc|*escunt*. 9) c. 6: *nullus praesumit* || D. c. 65 (126 a 2): *nullus*... *praesumpsit*. F. 135, 5: *praesumit nullus*. St. 67 n. 21. 10) c. 11: *rect*is... *praedica*mus *bon*um | C. c. 35 (83 a 3): *bona*... *recta praedica*re. 11) c. 7: *nec mora* (= subito) || Fr. n. 6. Thaner: passim bei Humbert. 12) c. 5: *certatim* || Fr. n. 38 b (2 mal). 13) c. 12: *succincte* || Ak. 60 n. 68: *succincte* commemorato. 14) c. 10: aeternal|*iter* || Fr. n. 38 a: miserabi*liter*, misericord|*iter* u.a. 15) c. 9: *circumcirca* || Fr. n. 35, vgl. hier 232 A. 23. 16) c. 1: scoriam, c. 5: baratrum, c. 10: opaco, c. 8: dagine || Fr. n. 34.35: azyrologia, anabologiam, epistilia u.s.w. (Sammlung von Fremdworten). 17) c. 14: *patres pastor*es... pium *patrem*, per|vigilem *pastorem*... praeceptorem || C. c. 15 (74 b 24): *pastor*um *pastor*e per|cusso dis|pergendas. C. c. 1 (66 a 5): *patri* aequalis *patre*que minor *patrem* sic depr|ecatus, ad *patrem* suum et *patrem* nostrum: *pater*. D. c. 42 (114 b 31): de *patre* sine matre, de matre sine *patre*. St. 66 n. 12: *pater* et *patri*archa. Häufung derselben Substantive mit Alliteration). 18) c. 11: nos nostris... *laudibus* ut *laudabiliter*... in deo et cum deo... *laudibus laudare* Fr. n. 14: *laudabili*... *laudabiliorem* (Cumulatio desselben Wortstammes). 19) c. 8: *corrupti corrup-*

tores cur|iosam c. 7: *cor*|rodimur et *cor*|*rumpimur* || S. c. 1 (103, 26ff.): cor]reptor... *corruptor*. D. c. 65 (125 a 41): *corruptus*... *cor*]rectus. Ac. n. 70: *corrupit*... in*corrupta*... ad *corrump*endam, n. 19: *corrupt*io (4 mal). (Häufung mit Alliteration). 20) c. 15: iubet et iuberi, momenti sine motione || Fr. n. 15: *simplic*itas est et *simplic*es facit *simplic*es... in *simplic*issima avium super *simplic*issimum dominum... *simplic*ibus, subversor atque seductus seductor (Annomination, Sammelstelle). 21) c. 13: *certissim*a iudicia || Fr. n. 21: *certissim*e. 22) c. 12: *efficacissim*os *defensores* || Fr. n. 24: *efficacisissim*a misericordia et misericordissima *efficac*ia. S. 143: *defensores* (3 mal). 23) c. 6: beatissimus. c. 14 beatissimum... *carissim*os, c. 7: aequissimo, c. 14: ferventissimus ferventiorem || Fr. n. 15: *carissim*us *carissim*o, M. (87 b 10): *carissim*um atque clarissimum. Vgl. Fr. n. 16-25 (Übersteigerungen). 24) c. 1: ingeni*oli* || Fr. n. 26: asel*luli*, agel*luli*, pauc*uli*, oratior*olum*, palli*olo*, cruci*cula*, turguri*olum* u.s.w. (Verkleinerungen). 25) c. 5. *His* tamen *diebus* || S. 3, 7 (206, 8): *Hic diebus* (Satzanfang). 26) c. 1: *Hinc iam* || Fr. n. 40: *Hinc iam* (2 mal), *Hinc* est (Anfang der Invectio und Anfang des Dialoges). 27) c. 8: vigila]ntia atque innoce]ntia... pro sua *malitia* || Ak. n. 32: incur]ia vel ignorant]ia... *malitia*. S. 3, 13 (214, 35): *malitia*. Gr. n. 5. (Gleiches Satzende mit vorausgehendem Doppelreim auf ia). 28) c. 5: pull]us,... credatur *nullus* || Fr. 129, 5: praesumit... *nullus*, nisi... devi]us. S. 3, 15 (217, 5): Heinricus *null*am. (Am Satzende *nullus* mit Reim). Vgl. die Sammlung der Satzreime Fr. n. 27. 29) c. 13: *institution*is, *conversation*is, mortificat*ionis* || Fr. 128, 16. 18: *institution*em... *conversatio*nem. C. c. 5 (68 a 26): *conversatio* et diuturna *institutio*. Fr. 134, unten. 30) c. 9: perfec*tionis* internaeque reforma*tionis* || Fr. n. 28: profes*sionis et conversationis*, visita*tione*... immola*tione*... *institutionem*, *institutionem* et correc]*tionem*. (Binnenreim auf ...io, sogar bei denselben Worten. Vgl. n. 29). (Sammelstelle). 31) c. 4: *ovib*us ore || D. c. 55 (122 a 14); a]vis et *ovis*, S. 3, 40 (248, 41): ...*o*]*vibus*, ... *a*]vibus. Fr. n. 14: *ovil*e *ovi*um ad *ov*es. (Sammlung, auch Ak. n. 25, für Alliteration und Reim). 32) c. 12: devot]io *co*]*r*dis... co]nfess]io *oris* || Fr. n. 31: Ständige Alliteration von *cor*]dis et cor]poris. St. n. 16. 33) c. 1: ariditas ingenioli || Vita Leonis IX. c. 1: meam parvitatem (Captatio benevolentiae). 34) c. 2: prodesse, non *praeesse*, *praeesse* tantum nec prodesse || Fr. n. 30: *praeesset* ac imper]aret, praetulit et praeeminere, imper]ator *prae*cavens... *prae*-

sens. Sammelstelle Ak. n. 40. 35) c. 2: Illic..., Illi..., Illi..., Illi || D. c. 66 (126 a 10): Haeccine..., Haeccine..., Haeccine. Bannschrift (153 b 3): *Sicut* Simoniaci..., *Sicut*... (10 mal). F. 11, 129: Nec quia... (4 mal). Rd. b. 55: Ipse (18 mal) (Anaphora). 36) c. 13: *quibus* .. reliqu|ere, *quibus*... procurav|ere, *quibus*... transmis|ere, pro *quibus*... minav|ere || C. c. 5 (67 b 45): in *quo* ... concutiuntur, in *quo*... obtunduntur, in *quo*... confunditur. Ecce..., Ecce..., Ecce... (Epiphora, zuletzt mit Anaphora). 37) c. 10: ad tempus habuerunt, habere vero semper. c. 15: unicae trinitatis et trinae unitatis || Fr. n. 33: amarescunt dulcia et dulcescunt amara, pertinaci procacitate et procaci pertinacia, ambiendo praesumpsit et praesumendo ambivit. (Sammlung). Vgl. oben n. 17 (Chiasmus). 38) c. 13: venerandi, expetendi ac recolendi... imitandi, reverendi et amplectendi || D. c. (114 a 3): consummationem nisi consumptionem id est absolutionem. Vgl. Fr. n. 28 (Fülle des Ausdruckes). 39) c. 7: confodimus *iaculis* linguarum || St. n. 110: *iacula*. F. 5, 1: *iaculi* petra. (Fantasiebild). 40) c. 15: inp|ortuni op|ortuni p|ulsatores ianuam p|ietatis eius p|ulsemus p|erseverantes. (Lautmalerei, Anklopfen). c. 7: corrod|imur et corrumpimur, c. 7: derod|endo et detrahendo. (Nagen). Vgl. Ak. n. 81.82: Schlüsselklirren, Aufmachen. 41) Die Bilder von Herden und wilden Tieren wie c 4: passim, c. 7: pellis arietis, c. 10, sind breit gemalt bei C. c. 4 (67 a 25) und n. 113, die oves erscheinen mit lac et lana auch S. (vgl. C. n. 102 f.), die Stiere C. n. 113, die Böcke, die Häretiker versinnbilden, in C. n. 48-51. 42) c. 8: imita|tionis *studio*, c. 13: mortifica|*tionis* nec non et *studii* Gr. 319 n. 4 (Sammlung): devo|*tionis studio*, condescens|*ionis studium* u.s.w. Pw. 11 n. 151.

Der Meister der Sprache beherrscht alle ihre Register und weiss damit sein inneres Ungestüm, sein Pathos, auszudrücken. Dieses treibt Humbert sogar, in den einfachsten Urkundentext eine innige Apostrophe zum hl. Kreuze einzufügen (Pw. 194, n. 14,15). Ein rollender Rhythmus ist diesem eigenartigen durchgebildeten Stile eigen. Im Papstwahldekret baut der Autor ganze Strophen auf (Pp. 302 ff.). In den lebendigen, aufwühlenden Strom seiner Rede wirft und wälzt er auftürmend mit oft gleichen Anfängen und Häufungen ganze Blöcke aufeinander. Stilfiguren wie Alliteration und Reim jagen einander und rollen mit gleichem Klange ab. Wortspiele necken sich. Noch überboten wird die

Pracht der Sprache durch die ungeheure Wucht der Gesinnung [1].

Aber auch andere innere Kriterien weisen auf Humbert hin. Wenn der Verfasser der Invectio seine schwere Sündennot mit den Worten bekennt: « Wir glauben fest (credimus), nichts aus eigenem zu haben ausser unseren Sünden » (c. 15), so deckt sich dieses Schuldbewusstsein mit dem Dialog Humberts: « Das strenge Gericht Gottes vor Augen, wagen wir kaum, wie gefesselt und beschwert von Sünden, wie Idioten in unserem eigenen Idiom Gott anzuflehen » [2]. Aber auch die Sünden der anderen, die wie eine Sintfult Welt befallen, ängstigen ihn. So selten sind die Guten (adeo rarescere querimur), klagt die Invectio (c. 10), dass sie bei dem so grossen Schwarm der Mietlinge und Böcke kaum irgendwie in die Zählung fallen. Die Hirten sind schamlose Simonisten, die mit Absicht jedes aufkeimende Leben sofort ersticken. Die klaffende Wunde über das allgemeine Verderbnis der Simonie trägt aber auch Humbert im Herzen. Sie artet bei ihm in einen wahren Weltschmerz aus, der ihm mitten in einer Kanonessammlung den Ruf auspresst: « Omne caput languidum », wie er mit dem Propheten stöhnt (Is 56, 10 f.) [3]. Gegenangriffe werden mit Bitterkeit abgewehrt. Wer etwa zürne, sagt die Invectio (c. 9), der verrate sich selbst als mitschuldig. Die Urkunde Brunos (Leos IX.) für St. Aper (1030) weiss auch von solchen Anklagen der Mönche, von einem Murren und Herabreissen. Humbert, der sie verfasste, weist die Angriffe als « Blasphemie » zurück [4]. Immer mehr wächst er in die Aufgabe eines « beissenden Hundes des himmlischen Hausvaters » [5] hinein und verwundet und zerfleischt mit seinen ungerechten Angriffen auch Unschuldige. So fährt er gegen den Bischof Berthold wegen des Gutes Berchheim los als gegen einen « verschmitzten Unterdrücker des Volkes und der

(1) P. E. SCHRAMM, *Kaiser, Rom und Renovatio* (Leipzig-Berlin 1929) I 242 wendet auf Humbert die Worte Johannes von Salisbury an: Der Sprache Werkzeug brauchst du meisterhaft, wenn kluge Führung neu das Alte schafft.

(2) *Dial.* c. 57 (122 b 17).

(3) MICHEL, *Die Sentenzen des Kard. Humbert, das erste Rechtsbuch der päpstlichen Reform* (Leipzig 1943), 32.35 (canon 75). Humberts *Ideen* 91.

(4) Gr. n. 7: murmurantibus et detrahentibus, *blasphemantibus* et accusantibus.

(5) *Lib. c. Simon.* 3, 20 (223, 45 f.). *Ideen* 91 A. 123.

Mönche » und wirft ihm « unmenschliche Grausamkeit vor » [1]. Beleidigend sind die Ausdrücke gegen den Mönch Niketas Stethatos [2], ungerecht die meisten Ausfälle, in der Bannbulle [3], masslos die Bücher gegen die Simonisten, die sie immer wieder schlechter machen als den Teufel [4]. Von solchen Ausschreitungen hält aber die Invectio Humberts, des « Überkluniacensers » Wilhelminischer Prägung sich noch mehr frei und bewahrt dadurch ihren Reiz.

So stellt dieses Konzept besser als die Schwindeleien eines Glaber [5] den grossen Wurf für eine monastische Reform im Wilhelminischen Geiste dar, der die aufbrechende Reformation der gesamten Kirche einleitet, den Abscheu vor dem gegenwärtigen Kirchentum und das Ideal eines Mönches, der in der Beseeligung durch Gott und in der Abtötung des Fleisches sein Heil sucht. Bald sollten in grossartigerer Schau die Fragmente, de « Romana ecclesia » folgen, die das Papsttum in seiner ungeheuren Verantwortung für die ganze Welt schildern. Der Wortführer der Kirche vor Hildebrand (1073) hat sich gemeldet.

Die Werdezeit der Invectio wird durch den engen Anschluss an die Vita Hildulfi (1043) bestimmt, die als Schrift Humberts blossgelegt ist. Humbert entwarf zuerst wohl im Auftrage des gemeinsamen Abtes Widrich I. das Konzept für Urkunden von St. Aper in Toul (1030-1036) [6] und verfasste dann wieder unter dem Namen des Abtes Widrich II. (1037?-1051) auf Wunsch

(1) De successoribus c. 12.13: insolitis legibus oppressor vulgi et monasteriorum versutus. *Frühwerke* 231 f. 237 f.

(2) Die meist biblischen Schimpfwörter sind zusammengestellt in St. II 205 A. 6.

(3) Michel, *Die Fälschung der römischen Bannbulle durch Michael Kerullarios*, *Byz.-neugr. Jahrbb.* (1933) 293-319, hier Anfang.

(4) Im 1 Buch gegen die Simonisten greift Humbert als Gegner Auxilius vom 9. Jahrh., De ordin. a Formoso pp. factis (Migne 129, 1059-1074) an. Den Nachweis führte J. Jos. Ryan, *Cardinal Humbert of Silva Candida and Auxilius: The « Anonymous adversary » of Liber I Adv. Simon.*, *Mediaev. Stud.* 13 (1951) [218-223].

(5) Michel, *Die Weltreichs- und Kirchenteilung bei R. Glaber* (1044), *Hist. Jahrb.* 70 (1951) 53-64.

(6) Das Konzept der Urkunden wurde meistens von dem Antragsteller mitgebracht. Die Urkunden für St. Aper (1030-1036) sind aufgezählt in den « *Anfängen* » Humberts, *Studi Greg.* III, 300 A. 4, und behandelt 299-315.

Bischof Brunos (Leos IX.) das Leben des hl. Gerhard [1]. Im J. 1043 folgte die Vita Hidulfi, im engen Zusammenhange damit unsere Invectio und wohl dann die Responsorien, die für 1044 bezeugt sind. Die Schrift De successoribus Hildulfi und dann das Leben Deodats vom südlichen Nachbarkloster Saint-Dié bildeten den Abschluss für Humberts heimatliche Schriftstellerei [2]. Erst mit der Berufung seines Bischofs Bruno auf den Stuhl Petri fiel Humbert die Aufgabe eines Wortführers der Päpste zu. Erst jetzt konnte er den Kampf um die Ungültigkeit der Simonistenweihen heraufbeschwören, der die Gemüter ein halbes Saeculum in Spannung hielt.

Das einzige Ms. 1278 (811) der Bibl. Municipale von Nancy, saec. XIII, Pergament, 14 Blätter 350 × 250 mm., mit farbigen Initialen, in 2 Kolumnen beschrieben, gehörte vor der Revolution zur Bibliothek von Moyenmoutier. Die Handschrift kam dann nach Saint-Dié in die Hände des Registrators M. Gravier, der auch eine Geschichte dieser Stadt schrieb, und im J. 1858 durch Kauf nach Nancy zu dem bejahrten Advokaten und Notar M. Noel. Das Ms. ging dann verloren, wurde aber im J. 1890 wieder aufgefunden. M. Noel, *Catalogue raisonné des collections lorraines... de M. Noel* (Nancy 1850-1855), 3 Bde, II, p. 319. Nr. 2080. J. Favier, *Catal. des Mss. de la Bibl. publique de Nancy, Supplément* (Paris 1902), p. 19. Genaue Beschreibung von M. Pfister, *Journal de la Société d'Archéologie lorraine* (Juli 1890) p. 160. L. Jérome, *L'abbaye de Moyenmoutier*, Bulletin de la Société philomatique Vosgienne (Saint-Dié 1898) p. 146 f.

Die Hs. beginnt fol. 1 ohne Titel mit der Vita s. Hidulfi (Quicumque baptizati), die ohne Einteilung in Kapitel fol. 11^v endigt (lectione mihi comperta latere futuros minime sum passus). Dann beginnt ohne Unterbrechung und Aufschrift die Invectio: Hinc iam superioribus. Die Verso-seite von fol. 14, des letzten Blattes des Ms. blieb frei. Vgl. H. Belhomme, *Hist. Mediani monasterii* (Strassburg 1724) 129: Concio in depravatos saeculi sui mores invehentis et Medianenses monachos... exhortantis. Eine Randbemerkung des 18. Jahrhunderts sagt: « infra scripta usque ad finem desunt in Ms. Paterbornensi; desunt pariter in Ms. Epternacensi »

(1) A. a. O. 316. Widrich II., unter dessen Namen die Vita Gerardi geht, folgte dem Abte Herbert, der im J. 1036 als testis bezeugt ist. So Gallia christ. 13, 1076, e.

(2) Oben A. 1.

(Épinal Nr. 205). Die beiden Hss., von denen die 2. eine Abschrift der 1. ist, bringen nämlich die Vita tertia Hidulfs, wie auch unsere Hs. von Moyenmoutier, und dann die anonyme (Humberts) Schrift «de successoribus», die umgekehrt im Cod. von Moyenmoutier fehlt.

Bei der Edition folge ich O. Stählin, *Editionstechnik*, 2. A. (Leipzig-Berlin 1914), nehme also v gleich u, ę = ae = e. Im übrigen bleibt nach C. Erdmann, *Briefe Heinrichs IV.* (1937) 3, weil nur eine einzige Hs. vorliegt, die Orthographie stehen.

Reverend Abbé Jaques Choux spreche ich meinen tief gefühlten Dank aus. Obwohl als Conservateur des antiquités et objets d'Art de Meurthe-et-Moselle viel in Anspruch genommen, hatte er doch die Güte, mir wie schon früher freundliche Auskunft zu geben und sogar den Text der Invectio für mich zu kopieren. Auch die Freunde der Wissenschaft werden es ihm herzlich danken (1).

[Invectio Humberti monachi ad monachos]

fol. 11v col. A. [C. 1] Hinc iam superioribus intentionis nostrae partibus — non sicut factorum dignitas exposcit, sed ut ariditas ingenioli permittit — ieiuno et, ut ita dixerim, sterili calamo exaratis, non me piget, tametsi pudet, illi aureo saeculo talium virorum componere scoriam huius nostrae tempestatis, quo illius claritas et istius foeditas mutua oppositione notior fiat.

[C. 2] Illic siquidem cauti inposterum viri et saecularis actionis squalore pertimescentes infici, etiam ecclesiastici regiminis subibant infulas inviti, ne eis serio amicta pretextu religionis quoquomodo irreperet ambicio mundialis, quae mentis oculum privaret lumine simplicitatis. Hic homines contra caeno mundi optantes involvi, fronte perdita onus pastoralis graciae precibus, pecuniis, submissionibus, ficta sanctitate exigunt sibi imponi, ut sub specie divinarum rerum queant vacare negociis mundanarum. Illi oblatos honores refutabant, nostri et denegatos suspirant. Illi satagebant prodesse, non preesse, nostri preesse tantum nec prodesse. Illi adeptis renunciabant honoribus, isti fugientes venantur.

(1) Vgl. J. Choux, *Un évêque de Toul sur le siège de Rome, Léon IX*, *Le Pays Lorrain* 49 (1954), 33-45 (mit Bildern).

[C. 3] Tunc patebant ecclesiastica virtuti, nunc pecuniosorum cupidini, tunc prudentiae spirituali, nunc vero carnali. Tunc honos temporarius onus credebatur, nunc ceu suprema beatitudo complectitur. Tunc etiam concessa abscindebantur, nunc inconcessa impune usurpantur. Tunc bene prodiga fides opes proprias conflabat, ut Christi pauperibus proficerent, quas infidelitas nostrae aetatis pervadere gaudet, quia fides, quae tunc erat operosa, nunc habetur occiosa.

[C. 4] Pastores illius temporis greges summi patrifamilias sollicite pascebant, qui non solum suae curae, verum etiam fraternae ovibus ore, censu vitaque propria consulebant, fortium aut pinguium custodiae invigilando, debilium vero invaletudini medendo. At nunc pastores mercedibus mercennarii semetipsos pascunt, crassum pecus assumendo, debile proiciendo, favores privatos expetendo, quoniam more *struthionis ova sua* non tantum *in terra derelinquunt*, sed et, si forte *in pul*||*vere cale*fieri advertunt, haec pede tyrannidis atterunt, ne quandoque inde pullus erumpat ypocriseos eorum non usquequaque sequax. fol. 12r col. A

[C. 5] His tamen diebus adeo rarus erumpit huiusmodi pullus, ut pene credatur nullus. Adeo praecipitatis animis cuncti fere *caecorum ducum caeci* sequaces persistendo elidendi et absorbendi barratrum infernalis foveae certatim petunt, quasi prius altiusque ruituro presto sit eminentioris beatitatis bravium. Invicem sibi adversando vel invidendo omnino non curant, quid de se deo debeant aut proximo, dum superior parem, inferior vero minime cupit superiorem.

[C. 6] Taliter se non bene aemulando, greges dispersos in omnem ventum *bestiae agri* scindunt et laniant, quia arietes infirma pectora cornibus ventilant, dum praelati cum austeritate et potentia subiectis imperant, dum, quibus praevalent, palam nocent, fortioribus vero ac ab eorum facto abhorrentibus clam inferunt,

3-4. — complectitur + appetitur, corr. manus posterior. 15. — struthionis + fructionis Ms. 17. — pullus + pulsus Ms.

15. Gregor, *liber moralium* 31, 8 (Migne 76, 579 b): Paucae igitur pennae corpus *struthionis* non sublevant, quia parvum bonum *hypocritae* multitudo pravae actionis gravat. Isidor, Ethymol. 12, 20 (Migne 82, 461 c): ova sua (struthio) fovere negligit, sed proiecta tantummodo fotu pulveris animantur. *Physiol.* c. 49 ed. Lauchert. M. Wellmann, *Der Physiologus*, *Philologus*, Suppl. (Leipzig 1930) 40 f. 15. Job 39,13 f.: Duratur ad filios, quasi non sint. 20. Mt. 15, 14. 28. Job 39,15.

quod valent. De talibus beatissimus papa Gregorius, boni pastoris fol. 12v col. B optimum membrum ubique factus, testatur: *Nemo amplius* ‖ *in ecclesia nocet quam, qui prave agens ordinem vel nomen sanctitatis habet.* Delinquentem namque hunc redarguere nullus praesumit.

[C. 7] Sed heu mihi! causa peccati praefati sumus ipsi, debitam pravitatis nostrae vicissitudinem ab aequissimo iudice referimus, dum ingrati beneficiis eius per omnia existimus. Nam si respectu miserationis divinae aliquando nos transire contigerit sub virga pastoris, idonee exterioribus interioribusque pascuis incubantis, utilitati gregis nec voluntati consulentis, nec mora diruptis habenis divini timoris et amoris, hunc insequimur odiis, confodimus linguarum iaculis, adversamur huic factis, incusamus de praeceptis iniquis. Ubi subest posse, obviamus eidem aperte, ubi vero deest, lacessimus occulte. Nemo dulcis nobis nisi qui in derodendo et detrahendo similis. Optamus cunctos foederatos nobis habere, quatenus sententia perversitatis nostrae nanciscatur robur plurimorum conspiratione. Ille velut pellis arietis perpetitur ac tolerat fol. 12v col. A. in‖stanter nostri causa aestus pluviasque ac reliquas minas aeris, incursiones scilicet adversae potestatis, ut nos ac si byssus et coccus rutilemus sub eius tegimine in sanctuarii aditis candore castitatis ac rubore caritatis. Et nos quasi minus egentes eius utilitatis, cupimus utilitatem ipsius reprobari a cunctis, praedicari autem excellentiam nostrae pulcritudinis, quoniam iam intus corrodimur et corrumpimur malis tineis arrogantiae atque livore.

[C. 8] Qui si, ut homini est familiare, aliquot admitteret pudendum, publico ridiculo obtectum, deberemus dissimulando excusationis, quam valeremus, obtendere peplum, ceu boni patris boni filii recens post cathaclismum insinuavere agendum. Verum more pessimi Cham advocamus nobis, cum quibus pascamus, malivolas laeticias nostras vel de levi ignominia pastoris, feriendi maledicto caelestis patris. Plerumque etiam corrupti corruptores curiosam col. B dagine omnem actionem eius, ‖ sed non piae imitationis studio circumpalpamus, si forte alicuius rimula offensae ingerat se rimantibus, sed multaturi caecitate, quemadmodum Sodomitae in Loth

3. — sanctitatis ÷ sancti talis. Ms. 34. — multaturi : mulcaturi, corr. manus post.

---

1. GREGOR, *Regula pastoralis* 1, 2 (Migne 77, 16 a): Nemo · *quippe*, — prave ÷ *perverse*, ∼ nomen vel ordinem.

iusti foribus. Et pastor quidem vigilantia sua atque innocentia mercatur superna, grex vero inferna pro sua malicia, qua reddit deo fidelibusque eius dispensatori[bus] pro bonis mala.

[C. 9] At fortasse talium complex, si me talia digessisse indignatur, non hic me scribente seu accusante, sed se irascente proditur. Rectius ergo faciet, si eum talia actitasse paenitet tandemque adeo suae stultitiae irascatur, ut hanc deinceps nequam iteret. Cupidus namque perfectionis internaeque reformationis gaudet, si potius istiusmodi adiuvatur scriptis, quia adhuc pedem actionis ponens in lubricis circumcirca suspectus vix audet eum inferre etiam tuis. Cuius in praesenti vita, etsi habetur perfectio imperfecta, gestat tamen maxima perfectionis suae ferramenta, eo ipso, quo se humiliter agnoscere satagit, videlicet qualis prius fuerit et qualis nunc sit, unde et quo ve|nerit, quid perdiderit quidque invenerit, quid sibi aut adsit aut desit. Quod adeo non tantum aput Christianam philosophiam, sed etiam aput saecularem scientiam emeruit sibi auctoritatis privilegium, quatenus satyrico elogio ΓΝΩ̂ΘΙ ΣΕΑΥΤον (hoc est cognosce te ipsum) e caelo descendisse sit vulgatum ac illo delphico oraculo « quaenam esset via beatitudinis » cuidam consulenti « si te agnoveris » sit responsum.

fol. 13. col. A.

[C. 10] Licet igitur talia prosequi videamur, absit tamen ab animis nostris illa detestanda infidelitas, qua in terris adhuc peregrinanti ecclesiae omnino defore *boni pastoris* sequaces pariterque *oves vocem eius audi*entes arbitremur, sed adeo rarescere querimur, ut in tanta mercennariorum haedorumque turba vix ullius numeri habeantur. Siquidem innumera piorum multitudo tunc temporis luce virtutum resplendebat mundo acsi lucidissima astra in noctis opaco. Quorum nos modo conversatione audita altaeque memoriae mandata necesse est quasi ex eius refricatione incalescere || per dies ad caelestia, inter iniquitatis praesentis abundantiam et ingruentia caritatis frigora, ut saltem hinc confletur utilis macror, quia tot et talium abest nobis fervor. Non *dilatemus os* nostrum vinolentis gaudiis, quod patronos habemus tot et tales, eorum institutionem fastidientes. Nec minimum quidem est habere potuisse,

col. B

9 adiuva[i]ri. Ms. 18. Der griechische Text ist radiert und neu geschrieben, am Rande von einer jüngeren Hand: *gnothi seauton*, nosce te ipsum.

23. Ioh. 10, 10. 24. Ioh. 10, 3. 33. Ps. 80, 9.

sed maximum est meruisse, quoniam plurimi Christum ad tempus habuerunt, habere vero semper non meruerunt.

[C. 11] Semper namque habere cum illo de illo aeternitaliter est gaudere. Cuius pax, qua perfruuntur filii et fratres eius, similes illi quodammodo *per graciam facti, exsuperat omnem sensum* spiritus creati. Denique quicquid digne valuerimus cogitare aut dicere, deus est et plus est. Ac per hoc ineffabilis et incomprehensibilis est laus beatorum, quoniam dominus deus eorum laus extat ipsorum. Qui licet natura sit unus, eius tamen *gracia* omnis beatus deus. Et si laudis nostrae seu externae alicuius causae indigus, fol. 13v col A. non || iam plene beatus. Itaque constat nos nostris ammoneri laudibus, ut laudabiliter vivamus. Quantumlibet enim laudemus unum factos in deo et cum deo, bonum est et melius est.

[C. 12] Ipse deficientes nos in laudibus suorum verbis, laudare concedat factis, quod profecto erit acceptius sibi et utilius nobis. Nempe si minime mutamur a pravis et laudamus pios de rectis, nostris nos damnamus verbis, quia ducimus negligendum, quod praedicamus bonum. Quapropter ferveat devotio cordis, ut ad salutem fiat confessio oris, ne forte confuso tumultuantium clamore musicisque instrumentis nec sentientibus nec diligentibus, quos exprimunt modulos comparati, illa prophetica animadversione mereamur feriri: *Aufer a me tumultum carminum tuorum et cantica lyrae tuae non audiam.* Efficiamur igitur intensi laudatores nec remisse imitatores et tunc demum gratulemur, immo praesumamus col. B tot et tales nos retentare intervento||res et apud omnipotentem idoneos adiutores in extremaque discussione efficacissimos defensores. Profiteamur patres, a quorum imitacione non aberramus degeneres, favente deo manum ori iungentes.

5. exuperat, Ms. 27. aberr]emus, spätere Korrektur.

5. Phil. 4, 7. 5. Die Stelle *per gratiam facti* und der folgende Gedanke *omnis beatus deus* ist aus dem pantheisierenden Scotus Eriugena, *de divisione naturae* 5, 8 (Migne 122, 879 d): totus homo deificetur *per*... dei *gratiam deificantis*, totus quidem homo manens secundum animam et corpus per naturam et totus *factus* deus secundum animam et corpus *per gratiam*. Scotus bringt die Stelle aus Maximos dreimal. Humbert bringt Scotus öfter, ohne ihn aber, was begreiflich ist, zu zitieren. Vgl. F. Thaner in MG. de lite I 97. M. Manitius, *Lat. Literatur des Mittelalters* I (München 1911) 323-339. 22. Amos 5, 23.

[C. 13] Generali causa interim decursa, specialis est succincte ventilanda. Si dissimulare nolumus, maximam necessitatem sancte vivendi nobis indictam intelligimus, quicumque privatis et cotidianis excubiis tot et tam liberalium patrum corporibus specialius adhaeremus. Qui, quamvis ab universa fidelium ecclesia sint venerandi, expetendi ac recolendi, utpote caelesti imperatori indivisibiliter coniuncti, praecipue tamen nobis proponuntur imitandi, reverendi et amplectendi, quibus sudores suos laboresque reliquere, quibus velut strenui ac providi patres inbecillibus filiis solamina utriusque vitae procuravere, quibus artissima indicia institutionis, conversationis, mortificationis nec non et studii sui transmisere, pro quibus *euntes in lacrimis* multis *se*|*mina*vere, ut non solum fol. 14r col. A. de se, sed et de nobis, cum venerint, possent gaudia *metere*.

[C. 14] *Gaudium* quippe et *corona* eorum in die Christi sumus. Quid in his imitemur, habemus, patres, pastores et magistri: Pium patrem, pervigilem pastorem atque efficacem praeceptorem, beatissimum Hidulfum archipraesulem et abbatem numerosamque religiosorum successorum eius lineam intueantur filii, alumni et discipuli. Dulces filios, liberales alumnos docibilesque discipulos, Iohannem scilicet ac Benignum, carissimos fratres unaque Spinulum Christicolam ferventissimis ferventiorem ceterosque, quos praefatus pater ante et post se ad aeterna pascua ceu fidelis pastor minavit, imitentur.

[C. 15] Quorum paternitati plurimum de deo meritae innitentes, communi creatori dicamus supplices: *Secundum magnitudinem brachii tui posside filios mortificatorum*, domine. At pro viribus invigilandum est, quatinus eorum exemplis actio nostra informetur, ne nobis forte hoc respondeatur: | Si filii estis mortificatorum, col. B opera facite eorum. Verumtamen, si sanum sapimus, nichil nos ex nobis habere praeter peccata credimus. Non nichil vero habemus, si, a quo sperandum ac petendum sit, quicquid bonum est, non ignoramus, a *patre luminum* scilicet, a quo *omne datum optimum et omne donum perfectum descendere* apostolus Iacobus docet. Itaque *importuni oportunique* pulsatores ianuam pietatis eius *pulsemus* perseveranter, quae minime fastidit ac propellit indefessos

12. Ps. 125, 5.6. 14. 1 Thess. 2, 19 25. Ps. 78, 11 32. Iac. 1, 17 34. 2. Tim. 4, 2 — Luc. 11, 9.

exactores dari, quod iubet, et iuberi, quod vult, flagitantes eiusdem unicae trinitatis et trinae unitatis gracia praecedente, cui soli hoc est scire, quod esse et vivere intra et extra, supra et infra, essentialiter replenti, circumdanti, praesidenti ac sustinenti cuncta et moventi sine sui motione. Ipsi laus continua, honor et gloria, finis consumentis nescia, per cuncta saeculorum saecula. AMEN.

5. Zu *moventi sine motione* vgl. SCOTUS ERIUGENA, *de divis. naturae* 5, 8 (Migne 879 b): in quo (deo) cuncta finem positura sunt et unum erunt. Das Ziel und das Ende der Bewegung ist Gott.

Zur weiteren entschlossenen Reformtätigkeit Humberts, des eifrigen Gefolgsmannes des intransigenten « Überkluniazensers » Wilhelm von Dijon († 1031) gab C. HALLINGER, *Gorze-Cluny, Studia Anselmiana* (fasc. 22/25) (Rom 1950/51) (2 Bde) wertvolle Aufschlüsse: « Humbert verlangt vor allem *Seelsorger* und keine blossen Verwalter ». Vgl. oben « Hirten ». Aber « ausserhalb der eigenen Bewegung gibt es kein eigentliches Mönchtum, sondern nur zwangsläufig traurigen Verfall » (442-445). « *Hier stossen wir erstmals auf einen der tiefgreifenden suggestiven Programmpunkte der Burgundischen Reform* ».

Als Simonist wurde wohl nicht jeder gerechnet, der *pretio* (c. 6) sein Amt erhielt. Nach H. MEIER-WELKER, *Die Simonie im frühen Mittelalter, Z. f. Kirchengesch.* 64 (1952/53) 61-93, « verstand man ausserhalb der kanonischen Überlieferung, also unter den Laien und im allgemeinen auch im Klerus unter Simonie den Erwerb geistlicher Ämter durch ungewöhnlich hohe, den Brauch überbietende Zahlungen und reiche Geschenke. Wer nur auf solchem Wege ins Amt gelangte, das ihm sonst unerreichbar geblieben wäre und dessen er nicht würdig war, der galt als Simonist » (S. 84).

Freising.

ANTON MICHEL

La violation du compromis entre Photius et les ignatiens

Les études du Prof. F. Dvorník et du Rév. P. V. Grumel ont démontré que le patriarche Ignace (847-858; 867-877), quoique contre son gré, en vue du bien de l'Église, s'est volontairement démis de sa charge. Toutefois, les avis se partagent devant les réelles difficultés que présente la tâche de coordonner ce fait avec les événements qui suivirent.

D'après le Rév. P. Grumel [1], Ignace abdiqua à la condition expresse que son successeur appartînt à son église, c. à. d. admît la légitimité de son patriarcat et par suite celle des ordinations conférées par lui. Photius, tout en ayant signé une promesse en ce sens, l'aurait violée en se faisant consacrer par Grégoire Asbestas. Celui-ci, âme de l'opposition contre Ignace, avait été excommunié; accepter de ses mains la consécration équivalait à se séparer de la communion d'Ignace. Le geste de Photius constituait donc une violation de ses promesses; par le fait même, la condition posée à son abdication n'étant pas réalisée, Ignace reprenait son trône. Dans la discussion qui suivit, les partis opposés s'abstiennent d'en appeler à la démission d'Ignace, les uns pour ne pas montrer le côté faible que comportait une abdication somme toute volontaire, les autres à cause de la condition qu'ils avaient acceptée d'abord sous serment et ensuite violée.

Pareille interprétation a l'avantage d'expliquer de quel droit Ignace reprit son trône après y avoir renoncé et pourquoi Photius a gardé le silence sur une abdication qui était toute à son avantage. En revanche elle présente de grosses difficultés; d'abord celle que le P. Grumel est le premier à relever: comment admettre que Photius, si habile diplomate et qui désirait absolument que

(1) V. Grumel, *La genèse du schisme photien*, *Atti V Congr. Internaz. di Studii Biz.* I (1939) p. 177-185).

son élection fut unanime, ait ainsi, au lendemain d'un accord péniblement obtenu, provoqué les ignatiens en se laissant consacrer par un « excommunié »? D'ailleurs, Nicétas, tout en voulant mettre en relief le peu de temps qui avait séparé la promesse, faite peu avant le sacre, de sa violation dit: « Deux mois ne s'étaient pas encore écoulés depuis sa consécration que, en violation de sa promesse,... » (1). De même en est-il du *Libellus appellationis* qui place entre les deux événements un intervalle de quarante jours (2). Si le fait saillant de la rupture avait été le choix du consécrateur, ils n'auraient pas manqué de dire: « Au lendemain de sa promesse... ». Par contre, Nicétas nous décrit le début même du conflit, car il continue: « ...il commença (πρῶτον μὲν) par emprisonner et par soumettre à toute sorte de violences et de maux ceux parmi les évêques qu'il jugeait plus attachés au patriarche... » (3); vient ensuite le récit de la perquisition opérée chez Ignace et finalement le concile qui le condamna. Ainsi, d'après Nicétas, la violation de l'accord s'ouvre par une période de tracasseries et de persécutions alternées de promesses et d'adulations. De leur côté, le *Libellus appellationis* et, plus explicitement encore, Métrophane indiquent comme cause de la rupture la déclaration publique par laquelle Photius « déposa » Ignace (4), déclaration qui, d'après le *Libellus*, eut lieu quarante jours après la consécration. « Ce fut alors, dit Métrophane, que tous les évêques de l'éparchie de Constantinople en réunion plénière le frappèrent d'anathème et le déclarèrent déposé... » (5).

Ces témoignages concordants nous font croire que la réconciliation de Grégoire Asbestas et sa participation au sacre, sans être précisément de leur goût, étaient un fait accepté d'avance par les ignatiens qui en avaient pris leur parti.

Pour ce qui regarde l'acte même d'abdication de l'ex-patriarche on conçoit difficilement qu'il put contenir des restrictions

(1) Mansi, *Sacrorum conciliorum... collectio...* (cité Msi.), t. XVI, 233 B.

(2) Msi. XVI, 300 C. Remarquons que l'espace de temps indiqué par chacune des deux sources court non pas entre la consécration de Photius et la manifestation de la réaction d'Ignace, mais entre la consécration et l'action qui constituait aux yeux des ignatiens une violation des engagements.

(3) *Ibid.*, 233, B.

(4) Msi. XVI, 300 C.

(5) Msi. XVI, 416 C.

à l'égard du successeur. En droit, si l'on est libre d'abdiquer, on peut difficilement subordonner son abdication au choix futur des électeurs; le droit de ces derniers ne commence en effet qu'à partir du moment ou le siège est vacant. De toute façon, au moment ou elle fut donnée, l'abdication d'Ignace ne pouvait contenir de clause qui permit à son auteur un retour au patriarcat; cela aurait été un non-sens, car une telle éventualité était exclue par la situation politique qui avait imposé l'abdication même. En effet, la lettre de Métrophane ne parle pas d'une clause dans l'abdication, mais d'un ordre (1) donné aux métropolites; et, ce qui plus est, la situation que Métrophane nous décrit avant que Photius ne fut reconnu, correspond à una vacance de siège. Nous n'y voyons pas de patriarche en charge disposé éventuellement à quitter son trône, mais des électeurs conduisant des pourparlers dans lesquels ils décident eux-mêmes; donc une vraie vacance de siège. Il en est de même lorsqu'après son parjure, les métropolites ont déposé Photius; le siège apparaît encore vacant. De quel droit Ignace prétendit-il le reprendre?

Dans son étude sur le schisme photien (2), le Prof. Dvorník présente les choses d'une façon différente. Ignace aurait abdiqué sans conditions proprement dites, mais en prescrivant à ses métropolites de ne pas accepter de candidat à la succession qui ne fut en communion avec lui. Au moyen des promesses qu'ils avaient exigées de Photius les ignatiens pensaient avoir satisfait aux dispositions d'Ignace et d'avoir surtout limité la liberté d'action du nouvel élu. Celui-ci aurait dû suivre en tout la politique de son prédécesseur; aussi, son attitude loyale envers le gouvernement de Michel III et de Bardas finit par constituer aux yeux des ignatiens une violation de l'accord établi. Par suite, réunis à Sainte-Irène, ils déposèrent Photius et proclamèrent à nouveau Ignace.

Cette présentation des événements laisse, à notre avis, sans explication le fait que Photius n'en ait jamais appelé à l'abdication d'Ignace. Celle-ci aurait représenté pour lui la solution la plus radicale et en même temps la plus simple de toutes ses difficultés avec Rome. Pourquoi ne s'en est-il pas servi? Pourquoi

(1) « ἵνα καὶ οὕτω πρὸς τὴν ἐκείνου διάταξιν μηδαμῶς εὑρεθῶμεν διαφωνήσαντες » Msi. XVI, 416C.

(2) F. Dvorník, *The Photian Schism. History and Legend*, Cambridge, 1948 p. 54-56.

n'a-t-il pas fait valoir devant Radoald et Zacharie l'argument que ses partisans employaient pendant ce même procès contre les métropolites ignatiens: « Vous avez apporté vous-mêmes, leurs disaient-ils, sa démission; comment prétendez-vous qu'il est encore patriarche? » (1).

D'autre part, cette même demande des photiens à leurs adversaires permet de conclure que ceux-ci n'avaient pas procédé à une nouvelle proclamation d'Ignace; si tel avait été le cas, la réponse à la question des photiens n'aurait été que trop facile. D'ailleurs nulle part dans les sources il n'est fait allusion à une nouvelle proclamation; au contraire, le point de vue soutenu par les ignatiens suppose que les droits de leur patriarche au siège de Constantinople n'ont jamais subi d'interruption; cela est aussi démontré par les dires des photiens qui, de leur part, au concile de 869, esquissent une défense sur le même plan, mais en sens contraire: « ...si Photius a été patriarche même un seul jour, disent-ils, nous avons pas mal de raisons à faire valoir » (2). Comment concilier dès lors la thèse d'Ignace sur la continuité de ses droits avec le fait, non moins certain, qu'il a abdiqué? Enfin, même si la méfiance réciproque entre Bardas et les évêques ignatiens a pu jouer un rôle dans le conflit qui allait éclater, nous ne croyons pas que le sens donné par les ignatiens aux déclarations qu'ils avaient exigées de Photius avant de le reconnaître fut, alors ou plus tard, de caractère politique. Tout en se servant de formules différentes, suggérées en partie par les événements postérieurs, les divers témoins sont d'accord pour nous indiquer comme objet de ces engagements une question strictement canonique mais d'importance capitale pour Ignace autant que pour ses évêques. Avant son sacre, Photius déclarait reconnaître Ignace comme « père spirituel », c.à.d. comme son évêque (3), ce qui équivalait

(1) Msi. XVI, 297 C.

(2) « Et in hoc habet satisfactionem multitudo: quoniam si (Nicolas) recepit hos duos (Théophile et Zacharie) et communicavit eis, recepit utique et Photium...; si autem illum recepit... utique una die vocatus est patriarcha; et si vocatus est una die patriarcha, habemus quod dicamus multum ». Msi. XVI, 57 A.

(3) Ainsi Basile I à Hadrien: « ...ita pater spiritalis et divinitus honorande Summe Pontifex » (Msi. XVI, 47 B.) et les légats romains: « Deus exaudivit vocem spiritualis patris sui (c.à.d. du basileus) Papae Hadriani » (Msi. XVI, 135 D). Sur l'évêque père spirituel cfr. Hausherr, *Direction spirituelle en Orient autrefois*. Sous presse.

à en accepter comme légitime le patriarcat. Or, pour peu que l'on veuille tenir compte de la situation, on reconnaîtra la valeur qu' Ignace attachait à pareille déclaration; étant donné l'opposition irréductible de Bardas et de Michel III à son égard, il se résignait bien à quitter le trône, mais il n'entendait pas en être chassé comme un intrus; même après son départ, son nom devait figurer toujours avec celui des patriarches ses prédécesseurs dans les diptyques de l'Église de Constantinople. En même temps, ce qui était pour lui une question d'honneur, constituait pour les évêques consacrés par lui un problème vital; conformément aux idées du temps, c'est la valeur de leur épiscopat qui était en jeu; si Ignace n'avait pas été un patriarche légitime, il n'avait rien possedé et par conséquent il n'avait rien pu donner; les évêques consacrés par lui risquaient de se voir réduits à l'état laïque ou du moins privés de leur siège; de toute façon, ils étaient à la merci du successeur d'Ignace. Stylien est très explicite à cet égard: « Il (Photius) s'engagea par écrit à ne jamais élever d'accusation contre Ignace et contre les ordres sacrés conférés par lui » ([1]).

A notre avis, pour reconstruire le cours des événements, il faut partir de la donnée fondamentale que nous venons d'exposer sur le sens des garanties exigées par les ignatiens. Elle a d'une part l'avantage d'être explicitement attestée par les sources et elle nous révèle en même temps les réels intérêts qui, dès le début, ont été en jeu dans la querelle photienne. Il ne s'agissait pas simplement d'une question d'honneur et de droit pour Ignace, mais aussi, et peut-être même avant tout, du sort des évêques consacrés par lui. On comprend dès lors la fidélité des métropolites aux ordres d'Ignace, leur insistance pour recevoir de Photius des engagements par écrit et confirmés par serment, le soin jaloux avec lequel ils veillaient à ce que ces promesses fussent maintenues. Or qu'arriva-t-il ? « Deux mois ne s'étaient pas encore écoulés depuis sa consécration, que Photius, en violation de sa promesse, commença (πρῶτον μὲν) par emprisonner et par soumettre à toute sorte de maux et de violences ceux d'entre les évêques qu'il jugeait plus attachés à Ignace; puis, par des adulations et en leur promettant toute sorte de promotions et de cadeaux il exigeait d'eux des déclarations écrites et avec des insistances

([1]) Msi. XVI, 428 E.

de toute sorte il cherchait un pretexte pour perdre Ignace » (1). C'est en ces termes que dans la *Vita Ignatii* Nicétas nous expose les événements qui conduisirent à la rupture de l'accord entre Photius et les évêques ignatiens. D'après lui, ainsi que nous l'avons fait remarquer plus haut, la violation du compromis commença par les tracasseries auxquelles furent soumis les évêques les plus attachés à Ignace, tracasseries qui tendaient à obtenir d'eux des déclarations écrites (χειρόγραφα); à propos de quoi? Nicétas dit que par elles Photius voulait perdre Ignace. A la lumière de ce qui suivit on peut en conclure qu'il devait y être question de la légimité du patriarcat d'Ignace; d'ailleurs ce point d'honneur était encore la seule chose qui resta au saint homme après son exil et son abdication. Il faut pourtant remarquer que si d'une part, écrivant une *Vita Ignatii*, l'hagiographe aime placer son personnage au centre de l'action, il est d'autre part peu probable que Photius en voulut directement à son prédécesseur; il n'avait aucun intérêt à troubler sa retraite. Aussi, ce qui est bien plus vraisemblable c'est que, ne considérant pas au fond comme légitime le patriarcat de son prédécesseur ou du moins exprimant des doutes à ce sujet, sous pretexte de régulariser la situation des évêques ignatiens, il leur ait demandé des déclarations pour eux compromettantes au sujet de leur consécration (2). De

(1) « Οὔπω δὲ μετὰ τὴν χειροτονίαν δύο μῆνες παρῆλθον, καὶ αὐτὸς, τοὺς ὅρκους ἠθετηκὼς, πρῶτον μὲν τοὺς ἐπὶ τῆς ἐκκλησίας τεταγμένους, ὅσους οἰκειοτέρους εὕρισκε τοῦ πατριάρχου, κατακλείων καὶ αἰκισμοῖς βιαίοις καὶ μάστιξι καταικιζόμενος καὶ κολακεύων δὲ πάλιν καὶ δῶρα προτείνων καὶ προκοπὰς καὶ χειρόγραφα ἀπαιτῶν καὶ πᾶσι τρόποις ἐπικείμενος, πρόφασιν ἀπωλείας ἐζήτει κατ' αὐτοῦ ». Msi. XVI, 233 B.

(2) L'usage de lier à soi d'autres personnes au moyen de déclarations écrites était devenu fréquent ainsi que l'atteste le VIIIème canon du concile de 869 qui défendit cet abus. Au cours de la IIIème session de ce même concile, deux métropolites, Théodule d'Ancyre et Nicéphore de Nicée, se refusèrent à signer le « libellus » exigé par les légats romains pretextant précisément le trop de déclarations de ce genre exigées de toutes parts et à tout propos. Quant à Photius, on lui reprocha vivement d'avoir largement abusé de ce moyen pour s'asservir tout le monde. Déjà du temps où il enseignait, avant son élection, il exigeait de ses élèves des déclarations écrites (Msi. XVI, 165 C). Au cours de la VIème session du concile de 869, Elie, apocrisiaire du patriarche de Jérusalem, déclare qu'à son jugement, un certain nombre d'évêques suit encore Photius, non plus par conviction, mais « quia propria scripta et iuramenta et cru-

là les premiers soupçons suivis de discussions portées au paroxysme. Aux reproches des ignatiens qui faisaient valoir les promesses qui leur avaient été faites, Photius exaspéré finit par répondre: « Je ne reconnais ni vous, ni Ignace comme évêques » ([1]).

ces quas fixerunt reprobare nolunt ». En effet, ajoute-t-il, « Ille... Photius, praenoscens oppido quod non per ostium intraverit ovium, sed aliunde ascenderit, multitudinem episcoporum ad se per varias machinationes attraxit, *opinatus per hoc inconcussum se ac immobilem habiturum proprium praesulatum: se videlicet chirographis et iuramentis quae ipse confecit, foliis ficulneae obumbrans*, simul et in aëra verberans et frustra pugnans et aranearum filis semetipsum operiens » (Msi. XVI, 86 B). Nous avons donc la preuve du fait et les raisons pour lesquelles Photius exigeait ces déclarations écrites dont la teneur pouvait être différente, mais dont le but était le même: lier à soi le signataire et se garantir ainsi contre toute opposition éventuelle. Aussi, les représentants de Rome et des patriarcats, faisant usage des pouvoirs suprêmes de l'Église, dispensèrent-ils de tout engagement et de tout serment de ce genre. Au début de la VIII[ème] session on fit un autodafé de tous ces χειρόγραφα que Photius avait fait signer aux membres du clergé, aux sénateurs, ainsi qu'à toute sorte de petites gens.

Lors du second patriarcat de Photius, au dire de Nicétas, les gens pieux se gardaient d'entrer en communion avec lui « qui avait des milliers de fois foulé aux pieds la sainte croix et par les déclarations écrites qu'il avait exigé d'eux avait forcé les autres à en faire de même » (καὶ πάντας [τὸν τίμιον... σταυρὸν] καταπατεῖν διὰ τῆς τῶν χειρογράφων ἀπαιτήσεως καταβιαζομένῳ) (Msi. XVI, 228 A).

Quant aux tentatives pour régulariser soi-disant les ordres conférés par Ignace, le même Nicétas nous apprend que, lors de son second patriarcat, Photius aurait essayé de remplacer les évêques consacrés par Ignace; le basileus s'étant opposé à cette mesure, il songea à les réordonner; puis, voyant que cela aussi était inconvenant, il finit par acheter des omophores ainsi que d'autres ornements liturgiques sur lesquels il récitait des prières spéciales et qu'il remettait ensuite aux évêques sous prétexte de leur faire un cadeau; alors « afin que le péché fut à son comble, on exigea partout des serments, des déclarations écrites, que ce fut à l'occasion des ordinations, de la collation de dignités ou des translations; de tous ceux auxquels il croyait rendre un service il exigeait en retour une déclaration signée de leur main pour se garantir... » (Msi. XVI, 288 CD).

L'ensemble de ces témoignages prouve suffisamment, croyons-nous, que les événements ont réellement suivi le cours que nous avons indiqué; même l'exagération qu'il pourrait y avoir dans le récit de Nicétas, ne fait que prouver le souvenir amer que les ignatiens gardaient de ces déclarations par lesquelles on avait voulu violenter leur conscience.

([1]) PSEUDO-SYMÉON, éd. de Bonn, p. 671.

Dans ces paroles nous retrouvons explicitement les termes du conflit tels qu'ils se dessinaient déjà dans les engagements demandés à Photius. Avec Ignace, et tout aussi directement que lui, sont mêlés au conflit les évêques consacrés par lui; ce qui est en jeu c'est la valeur de leur épiscopat que Photius se refuse à reconnaître. Aussi, indépendamment de l'épisode particulier auquel le chroniqueur byzantin les rapporte, ces paroles sont de capitale importance et c'est à la déclaration qu'elles contiennent que se réfèrent, croyons-nous, les sources ignatiennes quand elles disent que Photius déposa Ignace (1). « Déposer Ignace » du moment qu'il ne pouvait y avoir deux patriarches et que Photius était reconnu comme tel même par les ignatiens qui prononcèrent sa déchéance précisément à la suite de cet acte, ne peut signifier que le fait d'avoir déclaré illégal le patriarcat précédent d'Ignace.

Ces mêmes paroles nous font connaître les vrais sentiments de Photius et nous permettent de comprendre sa ligne de conduite. Pour sortir d'une situation difficile et se faire reconnaître par tous, il s'était laissé arracher une déclaration plus ou moins équivoque, plus ou moins explicite en faveur du patriarcat d'Ignace; cela était contraire à ses convictions, mais il ne prévoyait pas pour lors un conflit direct avec son prédécesseur; quant aux métropolites il espérait les réduire avec le temps et régler leur situation, ou bien même les lier à sa politique, au moyen d'une

(1) Grumel, *Regestes* nº 458. En comparant le passage suivant du *Libellus appellationis* « καὶ οὔπω τεσσαράκοντα ἡμέραι μετὰ τὴν χειροτονίαν παρῆλθον καὶ καθήρεσε μὲ δημοσίως καὶ ἀνεθεμάτισε μὴ παρόντα, κατέθλασαν δὲ καὶ τοὺς δακτύλους τοῦ ἀρχιεπισκόπου Κυζίκου κατ' ἐπιτροπὴν αὐτοῦ, καὶ ἥρπασαν, ὡς ἐνόμισε, τὸ ἴσον τοῦ ἰδιοχείρου αὐτοῦ » (Msi. XVI, 300 C.) avec l'épisode rapporté par le Pseudo-Syméon, à la suite duquel Photius déclarait ne point reconnaître Ignace et les siens comme évêques, nous croyons que ces deux textes regardent essentiellement le même fait; dans l'un comme dans l'autre nous sommes au moment de la rupture; il y est question de la violence exercée contre un évêque que le *Libellus* désigne plus exactement dans la personne de l'archevêque de Cyzique, pour lui arracher le document signé par Photius. Celui-ci, d'après le *Libellus*, aurait en cette occasion « déposé Ignace », tandis que de son côté le Pseudo-Syméon nous rapporte les paroles mêmes de Photius qui équivalent à une « déposition »; c'est là, croyons-nous, la « déposition » qui au dire de Métrophane provoqua la réunion des ignatiens à Sainte-Irène et la sentence contre Photius.

déclaration dans le genre d'un libellus paenitentiae. Pourtant, loin de réussir, les tentatives qu'il avait faites en ce sens avaient fini par mettre au clair ses vrais sentiments qui se résumaient dans les paroles que nous avons relevées plus haut. Il en était née une opposition irréductible entre lui et les évêques dont il rejetait ainsi l'épiscopat. Se voyant trompés dans les promesses qui leur avaient été faites et menacés dans leur situation ecclésiastique, ceux-ci, réunis à Sainte-Irène, allaient déclarer que Photius était sous le coup de l'anathème par lequel il avait sanctionné ses engagements et par suite déchu.

Pour réduire ces révoltés, car il ne pouvait plus être question de les convaincre, il n'aurait servi de rien d'en appeler à l'abdication d'Ignace; pour agir contre eux, il n'y avait qu'un moyen: faire déclarer illégitime par un concile le patriarcat d'Ignace et donc sans valeur les ordres conférés par lui. Ainsi la vraie raison pour laquelle Photius ne s'est jamais prévalu de l'abdication d'Ignace c'est que celle-ci en définitive ne suffisait pas pour résoudre ses difficultés avec ses adversaires. Ce qu'il lui fallait c'était la nullité du patriarcat d'Ignace; cette voie de solution était plus compliquée, mais elle était la seule qui fut décisive et, croyons-nous, la seule qui répondit pleinement aux vraies convictions de Photius. Aussi ce qu'il cherchera à obtenir après la rupture, ce n'est pas l'abdication d'Ignace, mais sa condamnation et, si cela eut été possible, un aveu de sa part (1). De même, informant le Pape Nicolas Ier il s'abstiendra de parler d'abdication et emploira au sujet de son prédécesseur le mot « ὑπεξελθόντος » (2) qui, sous sa plume, n'est pas, comme on le prétend parfois, un terme vague, mais exprime parfaitement ce qu'il entendait signifier: la retraite d'un *intrus* qui, se voyant découvert, abandonne le champ. Quelques années plus tard, nous aurons le pendant exact de cette attitude dans les lettres du chef des ignatiens, Stylien de Néocésarée. Annonçant au pape Etienne V le renversement de Photius (886), tandis que l'empereur Léon VI écrira que celui-ci

(1) Ainsi, d'après le récit de Nicétas, au-dessus de la signature d'Ignace obtenue de force, Photius écrivit non pas une formule d'abdication, mais un aveu d'usurpation et de patriarcat illégitime: « Ἰγνάτιος ἀνάξιος Κωνσταντινουπόλεως ὁμολογῶ ἀψηφίστως εἰσελθεῖν καὶ τὰ ἔτη ταῦτα οὐχ ἡγίαζον ἀλλ' ἐτυράννουν ». Msi. XVI, 241 C.

(2) Grumel, *Regestes* nº 464. Migne *P.G.* CII, 585.

s'était démis, Stylien se refusera expressément de parler d'abdication à propos d'un «intrus» et dira tout court qu'il a été chassé ([1]). Quant aux évêques ignatiens on s'expliquera leur acharnement de plus tard à ne vouloir reconnaître en aucune façon les ordres conférés par Photius si l'on tient compte de l'injure que celui-ci leur avait infligée en se refusant à reconnaître leur épiscopat.

On peut se demander comment, tout en ne tenant pas pour légitime le patriarcat d'Ignace, Photius a pu déclarer sous serment exactement le contraire. C'est precisément ce qui lui fut tant reproché et il semble bien que lui-même se sentait mal à l'aise au souvenir de la déclaration qu'il avait faite. Ses efforts pour se faire rendre son document ([2]), l'insistance avec laquelle les ignatiens l'ont appelé parjure lui reprochant d'avoir foulé aux pieds la sainte croix, sans que l'on puisse trouver même l'esquisse d'une apologie de sa part, tout cela fait croire qu'il avait mauvaise conscience à ce sujet.

Une explication, si non une justification, se trouverait peut-être si nous connaissions avec certitude les termes exacts de la déclaration qui fut signée par lui; il se pourrait qu'elle fut équivoque. Il est difficile d'établir laquelle parmi les formules que nous connaissons et qui sont plutôt des paraphrases, est plus proche de l'original, car elles proviennent toutes de source ignatienne. La sentence romaine de 863 et en général les documents romains ne connaissent que la déclaration de « reconnaître Ignace comme père spirituel » et l'engagement à ne « rien entreprendre contre lui » ([3]); or, reconnaître quelqu'un comme père spirituel ne veut pas nécessairement dire le reconnaître comme évêque... Quant à ne rien entreprendre contre Ignace, on peut accepter, comme nous l'avons déjà dit, que cela ne fut alors nullement dans les intentions de Photius. C'est là une explication qui a certaines pro-

([1]) « ... οἱ παραιτήσασθαι γράψαντες τὸν Φώτιον, αὐτοὶ τοῦτον καὶ ἱερέα ἐδέξαντο· ἡμεῖς δὲ, οἱ μηδόλως τοῦτον ἴχνος ἱερωσύνης ὁμολογοῦντες ἔχειν... πῶς ἠδυνάμεθα ὡς παραιτησάμενον γράφειν... ». Msi. XVI, 437 C.

([2]) Pseudo-Syméon (ed. Bonn., 671) et le *Libellus appellationis* (Msi. XVI, 300 C); même si on ne veut pas accepter le récit du Pseudo-Syméon dans tous les détails, ce double témoignage prouve l'embarras de Photius en face des déclarations qu'il avait faites par écrit.

([3]) M. G. H. *Epistolae* VI, 519, 15-17, et 463-464 où le pape insiste sur le respect que les fils doivent à leur père surtout quand il s'agit d'une paternité spirituelle. Const. Apost. l. VIII cap. IX.

babilités, mais il nous semble malgré tout certain que Photius était très vexé par les engagements qu'il avait pris et que les circonstances l'avaient emmené à violer ouvertement.

C'est dans l'église des Saints-Apôtres que se réunit le concile qui devait procéder contre Ignace. Nous sommes mal informés sur le cours des débats; tout ce que nous savons c'est qu'Ignace lui-même était absent, qu'il y fut condamné pour avoir occupé le siège de Constantinople sans élection canonique et qu'avec lui furent déposés les évêques qui lui étaient restés fidèles. Ceux-ci avaient essayé de le défendre et de se défendre eux-mêmes en rappelant à Photius ses engagements et en particulier la promesse de ne rien entreprendre contre Ignace (1). Il est à remarquer que jusqu'ici tous les documents attribuent l'initiative de l'action contre Photius, non pas à Ignace, mais à ses évêques; et cela est logique, car l'attitude de Photius avait pour eux des conséquences beaucoup plus graves que pour Ignace qui vivait en retraite. Remarquons aussi que Métrophane qui rapporte avec le plus de détails et d'exactitude les événements de ces jours-là, ne dit nulle part, pas plus que les autres sources, que les métropolites ignatiens après avoir prononcé l'anathème et la déposition de Photius, aient proclamé Ignace.

C'est l'action du synode aux Saints-Apôtres qui allait arracher le saint homme à sa retraite pour le mettre au premier plan. Quelle fut sa réaction? Nous n'avons pas à ce sujet d'informations regardant la période qui suivit immédiatement le concile aux Saints-Apôtres; Ignace n'a guère pu faire grand chose; il n'avait pas été présent aux débats à la fin desquels il fut emprisonné et envoyé en exil. Ce n'est qu'à partir du moment où tout le procès fut repris en présence des légats Radoald et Zacharie que nous pouvons suivre la réaction d'Ignace; elle fut très simple: il accepta le terrain sur lequel s'étaient placés ses adversaires. Du moment que ceux-ci n'entendaient pas accepter sa démission comme une libre abdication de droits réellement possédés, mais la considéraient comme la fuite d'un coupable, faisant ainsi apparaître comme acte de justice les violences de Bardas, et cherchaient maintenant à faire sanctionner leurs vues par un synode, lui Ignace se déclarait prêt à affronter le tribunal; on l'accusait d'avoir voulu

(1) Msi. XVI, 416 D.

se dérober par son abdication: il revenait pour se défendre; justice exigeait toutefois que tout fut d'abord rétabli in integrum. En effet, la question sur laquelle s'était prononcé le concile aux Saints-Apôtres ne regardait pas seulement d'une façon abstraite un patriarcat clos en lui-même, mais investissait tous les derniers événements, l'expulsion d'Ignace, son abdication, la résistance des évêques, auxquels elle donnait un sens entièrement différent de celui qu'ils avaient selon les ignatiens. Aussi, un jugement vraiment impartial devait commencer par rétablir toute la situation pour reprendre ensuite depuis le début l'examen de toute l'affaire. Faire comparaître lui Ignace déjà privé de sa dignité, équivalait à considérer l'affaire comme jugée d'avance. Au contraire, on devait lui rendre le trône qu'il avait possédé pendant onze ans et lui donner la possibilité de se défendre avec tous les privilèges que le droit attachait à cette même dignité de patriarche dont on lui contestait maintenant la légitime possession.

C'est à ces idées que répond toute l'action d'Ignace telle que nous la montrent les documents. Cité à comparaître devant les légats il demande: en quelle qualité doit-il venir: en patriarche, en prêtre ou en moine? laissant ainsi aux juges de choisir le terrain du débat. Ceux-ci l'ayant remis à sa conscience, Ignace revêt les insignes pontificaux que la police impériale se charge de lui faire déposer (1). Il ne modifia pas pour cela son attitude, car une fois devant les légats nous le voyons insister sur ses droits et leur reprocher de l'avoir condamné avant même de l'avoir écouté; et voici sa thèse: « Si vous êtes des juges justes vous devez d'abord me rendre mon trône et ensuite juger » (2); et les légats de leur

(1) Msi. XVI, 437 C et plus explicitement encore dans le *Libellus appellationis* « ... ὡς μοναχοὺς καὶ καταδίκους ἢ ὡς κριθησομένους; » Msi. *Ibid.*, 296 E. Il comparaît donc en évêque pour ne pas apparaître comme déjà condamné.

(2) « Ignatius dixit: " Ante interrogationem preiudicastis me ". Apocrisiarii dixerunt: " Quomodo? ". Ignatius dixit: " Quia vos, cum sitis episcopi, sedetis stante me qui sum patriarcha. Apocrisiarii dixerunt: " Quoniam in iudicio es et nos quidem, quamvis episcopi simus, locum tamen apostolici throni tenemus ". Ignatius dixit: " Et ego thronum habeo Johannis apostoli et Andreae, qui primum vocatus est discipulus Christi ". Apocrisiarii dixerunt: " Sed non invenimus resedente in throno ". Ignatius dixit: " Si iusti iudices estis, reddere mihi thronum meum debetis et sic iudicare " ». DEUSDEDIT, ed. WOLF VON GLANWELL, *Die Kanonensammlung des Kardinals Deusdedit*, p. 603.

part ayant déclaré vouloir juger selon les canons ecclésiastiques, Ignace leur répond: « S'il en est ainsi, éloignez d'abord l'adultère » (1). Contre ces exigences on aurait pu faire valoir l'abdication qui avait précédé; c'est ce que firent les partisans de Photius s'adressant aux ignatiens: « Vous avez apporté vous-mêmes sa démission; comment prétendez-vous qu'il est encore patriarche? ». Mais c'est du sens precisément de cette démission qu'il s'agissait. Les interpellés justifièrent leur démarche par la pression morale que les circonstances avaient exercée sur eux et qui les avait poussés alors à choisir le moindre mal (2). De leur côté, dans le déroulement officiel du procès, Radoald et Zacharie se retranchèrent derrière la situation de fait qu'ils avaient trouvée à Constantinople: « Nous ne t'avons pas trouvé sur le trône » dirent-ils. Contre cet argument et contre la décision des légats qui à la troisième session lui avaient déclaré: « Accepte le jugement et si tu peux tu recevras ton trône, sinon tu en seras éloigné » (3), Ignace fait valoir (4) — et cela est très significatif — le précédent des instructions données par le pape Innocent dans le cas de S. Jean Chrysostome; là aussi il s'agissait d'un évêque condamné par un synode et privé de son siège; pourtant le pape avait ordonné que Jean fut rétabli sur son trône avant de comparaître devant les juges qui auraient dû revoir son cas (5). C'est donc bien une restitutio in integrum qu'il demande s'appuyant sur les exigences juridiques d'un fait — le procès — dont ses adversaires avaient eu l'initiative (6). C'est

(1) Msi. XVI, 297 B.

(2) Msi. *Ibid.*

(3) « Item. Apocrisiarii dixerunt: " Iudicare et si potes recipere thronum tuum, recipe. Si vero non potes, recede " ». DEUSDEDIT, ut supra p. 608.

(4) Msi. XVI, 297 E.

(5) « Εἶχεν δὲ τὸ ὑπομνηστικόν, μὴ δεῖν εἰσελθεῖν Ἰωάννην εἰς κρίσιν, ἐὰν μὴ πρότερον ἀποκατασταθῇ αὐτῷ ἥ τε ἐκκλησία καὶ ἡ κοινωνία, ἵν' εἰς μηδὲν ἔχων ὑπερτίθεσθαι, αὐθαίρετος εἰσέλθῃ εἰς τὸ συνέδριον » PALLADII, *Dialogus de Vita S. Ioh. Chrys.* IV, ed. COLEMAN-NORTON, Cambridge 1928, p. 22 17-20.

(6) La défense d'Ignace présente tous les extrêmes de l'*actio spolii*, procédure devenue courante à partir du IXème s., qui, dans le cas d'un évêque chassé de son siège par violence et contre lequel serait ensuite intenté un procès criminel, prévoit le rétablissement préalable de l'accusé avant le débat. Le précédent de S. Jean Chrysostome, invoqué aussi par le faux Isidore, est des plus caractéristiques; des byzantins ne

pour montrer que ses revendications ne sont pas suggérées par l'ambition qu'il déclare les bonnes dispositions qu'il aurait eues envers Photius si celui-ci avait été de son église [1], c.à.d. avait accepté de plein droit l'abdication qui de fait avait eu lieu; mais en tel cas le procès n'aurait plus eu de raison d'être.

Par ailleurs nous constatons que dans sa lettre Métrophane ne justifie le retour d'Ignace au patriarcat que par l'initiative de Nicolas I[er] qui aurait ordonné à ses légats d'éloigner d'abord Photius, de rétablir Ignace et de recevoir ensuite les accusations que l'on aurait eu éventuellement à porter contre lui pour en référer au pape [2]. De fait, les ignatiens ont bien fait dire cela à Nicolas dans la lettre addressée par lui à Photius en 862 et dont il fut donné lecture dans la IV[ème] session du concile de 869. Nous lisons dans l'abrégé grec: « ... vous (Photius) avez procédé... à la condamnation de l'innocent Ignace qui ne sera pourtant pas rejeté sinon dans le cas d'une condamnation, après qu'il aura été rétabli dans sa dignité, et que son cas aura été soigneusement examiné » [3]. Nous savons pourtant que ni les instructions données aux légats, ni la lettre de 862 à Photius ne prévoyaient rien de pareil. Radoald et Zacharie étaient plutôt chargés d'une enquête sévère à l'égard d'Ignace et dans l'original latin de la lettre à Photius il n'est nulle part question d'un rétablissement préalable d'Ignace [4]. En réalité Nicolas n'a jamais voulu modifier la si-

pouvaient pas l'ignorer. Voir F. RUFFINI, *L'Actio Spolii*. Torino 1889, p. 147, ainsi que P. FOURNIER, *Étude sur les Fausses Décrétales*, chap. V, *Rev. Hist. Eccl.* VIII (1907) p. 40 suiv.

Ignace fait même usage des avantages pratiques qu'une telle procédure aurait comporté: « Quel canon, demande-t-il, impose à celui qui est en possession (de son siège - τὸν κρατοῦντα signifie ici le possesseur et non pas l'empereur, comme traduit Raderus, ce qui ne tient pas avec le contexte -) d'apporter des témoins? » (Mansi XVI, 300 B). Ignace se prévaut ainsi des droits du possesseur; il ne l'était pas en fait; ce disant, il se met donc dans la condition dans laquelle la procédure invoquée par lui aurait dû le placer.

(1) *Ibid.*, 300 B.

(2) *Ibid.*, 417 A.

(3) *Ibid.*, 336E. « ...εἰς καθαίρεσιν ἀρχιερέων ὁρμήσατε καὶ εἰς κατάκρισιν τοῦ ἀθώου Ἰγνατίου ὃς εἰ μὴ ἐν τῇ προτέρᾳ τιμῇ ἀποκαταστῇ καὶ τὰ κατ' αὐτοῦ δοκιμασθῶσιν, οὐκ ἄλλως ἐκβληθήσεται, εἰ μὴ μετὰ καταδίκην ».

(4) Voici le passage correspondant dans le texte latin: « ...vos... qui... ut innitem in depositione archiepiscoporum et episcoporum vos

tuation de fait, pas plus que compromettre la question de droit, avant d'avoir été pleinement informé sur les événements de Constantinople.

Nous possédons même un témoignage explicite sur son attitude à ce sujet dans la lettre adressée à Michel III le 13 nov. 866. Le pape se défend d'avoir autorisé ses légats à décider quoi que ce fut à l'égard d'Ignace. Pourtant s'il avait entendu, ajoute-t-il, procéder alors à un jugement, sa première mesure aurait été de rétablir Ignace sur son trône afin qu'il pût se défendre avec tous les privilèges inhérents à sa dignité. Il est même étonnant, poursuit le pape, que le basileus ait négligé dans ce cas l'application d'une règle couramment admise même dans le droit civil (1).

Or, ce rappel d'un principe juridique doublé d'un reproche au basileus à propos d'une hypothèse qui ne s'était pas vérifiée de la part du pape, n'est certainement pas un simple étalage d'érudition; il s'explique par le fait qu'Ignace en avait réellement appelé à ce même principe sans avoir été écouté. Aussi, ce que nous trouvons dans l'assertion de Métrophane rappelée plus haut, ainsi que dans la tournure donnée par l'abrégé grec à la lettre de Nicolas et encore plus clairement dans le principe énoncé par le pape dans sa lettre à Michel III, c'est la requête d'une restitutio in integrum sur laquelle Ignace avait dès le debut fondé son droit de retour au patriarcat; pour conférer plus d'autorité à leurs réclamations de jadis, les ignatiens attribuèrent au pape, à tort d'ailleurs comme nous l'avons vu, ce même ordre de procédure qu'Ignace aurait voulu faire adopter aux légats en 861.

---

demonstrastis et in damnatione innocentis Ignatii, quem vos ut depositum habetis, immoderate exarsistis, in cuius depositione, nisi prius veracissime illius cognoverimus transgressionem vel culpam, inter depositos illum non numeramus neque damnamus » M. G. H. *Epistolae* VI, 450 21-24.

(1) « Nam si nos ideo missos nostros destinassemus, ut vice nostra Ignatii essent negotii iudices, quemadmodum vos praetenditis,... ante totius litis motionem atque ante omnis initium controversiae, sedem ei propriam restitui procul dubio censuissemus, ut... per ecclesiasticum canonem resumeret, quod illi potentia saecularis ademerat, quatinus sic deinde sede propria necnon et omnibus suis ante receptis ...cum accusatoribus suis certaminis campum et litigii conflictum posset arripere. Quod cum in mundanis negotiis, legibus tuis fieri censeas, imperator, multo magis, ut in ecclesiasticis atque divinis observaretur, pietas tua debuit praevidere ». M. G. H. *Epistolae* VI, 495 19-29.

Il est vrai que dans le texte cité plus haut de la lettre à Michel III l'influence littérale des Fausses Décrétales est démontrée [1], mais un examen plus attentif nous a conduits à la conclusion que voici.

Il ne résulte pas jusqu'ici que le pape Nicolas ait appliqué avant 863 l'*actio spolii*; pourtant, encore en mars 862, le cas d'Ignace ainsi que celui des évêques bretons [2], qui date probablement de cette même année, lui auraient offert l'occasion d'appliquer cette procédure qui à partir de 863 deviendra chez lui une règle peut-on dire constante.

Or, c'est précisément entre la fin de 862 et le début de 863, bien avant que les Fausses Décrétales ne fussent connues à la Curie romaine, que se place l'arrivée à Rome des évêques partisans d'Ignace et c'est en leur faveur que pour la première fois Nicolas applique l'*exceptio spolii* [3]. Si l'on tient compte de ce que nous avons exposé plus haut sur la thèse soutenue déjà à Constantinople par Ignace devant Radoald et Zacharie — si vous êtes des juges justes, vous devez d'abord me rendre mon trône et ensuite juger — ainsi que sur la décision faussement attribuée par les ignatiens à Nicolas en faveur d'un rétablissement préalable d'Ignace, on peut conclure que ce sont précisément les ignatiens qui ont attiré l'attention du pape sur cette forme de procédure; l'autorité du pape Innocent sur laquelle elle s'appuyait, les considérations juridiques intrinsèques par lesquelles elle se justifiait, la garantie qu'elle offrait contre la violence et l'abus de pouvoir répondaient d'autre part pleinement à la mentalité de Nicolas Ier et c'est ce qui explique qu'il l'ait adoptée constamment depuis lors.

Au concile romain de 863, le pape se croit suffisamment informé sur le cas d'Ignace pour pouvoir prononcer un jugement définitif; partant, l'*actio spolii*, mesure de caractère essentiellement provisoire, ne répondait plus à la situation; aussi ne fut-elle employée qu'en faveur des évêques partisans d'Ignace que Photius avait déposés. Mais en 866, la controverse avec la cour byzantine ayant touché à la mission de Radoald et de Zacharie à Constantinople, le pape voulut montrer quelle avait été alors son attitude et expri-

(1) LAPÔTRE, *De Anastasio bibliothecario Sedis Apostolicae*, Paris 1885, p. 152 et P. FOURNIER, *op. cit.*, p. 24-25.

(2) M.G.H., *Epist.* VI, p. 619 suiv.

(3) M.G.H., *Ibid.*, p. 522 $_{23-27}$ et P. FOURNIER, *op. cit.*, p. 40 et suiv.

mer en même temps son adhésion si on peut dire posthume, à la thèse soutenue jadis par Ignace devant ses légats; pour ce faire, Anastase se servit dans sa rédaction des expressions et des arguments que lui offraient les Fausses Décrétales et qui par ailleurs répondaient parfaitement à la pensée du pape.

Tels furent, nous semble-t-il, le cours des événements et les points de vue respectifs jusqu'au concile de 861. A partir de ce moment, le procès se déplace vers Rome où de nouveaux éléments de fait tels que l'interdiction qui pesait de la part de Rome sur Grégoire Asbestas, ainsi que des principes de droit (1) dont on n'avait pas tenu compte à Byzance lui donneront un nouvel aspect. Par ailleurs, de même qu'après la rupture Photius avait fait de l'abdication d'Ignace la retraite d'un intrus, les ignatiens de leur côté, à la lumière de ce qui avait suivi, se chargeront de reconstruire les événements et de les présenter sans tenir aucun compte de ce qu'ils avaient eux-mêmes accepté à la suite du compromis. Ainsi, selon eux, pour avoir agi contre Ignace de la façon dont il l'avait fait, Photius devait avoir partagé, déjà du temps ou il était encore laïc, les opinions et l'attitude schismatique de Grégoire Asbestas; il était donc depuis longtemps sous la même excommunication que celui-ci; partant sa consécration avait été invalide... ...et ainsi de suite.

Semblable à Protée par les aspects multiples et fuyants qu'elle est susceptible de présenter, la querelle photienne confond le regard qui veut en fixer les traits; aussi, n'est-il pas étonnant que relativement peu de temps après un conflit des plus graves qui l'aient dechirée, dans le but d'une réconciliation définitive, l'Église byzantine ait fini par bénir la mémoire des deux protagonistes, Ignace autant que Photius (2).

Pélopidas Stéphanou S. J.

(1) Ainsi p. ex. qu'un prélat, et encore moins un patriarche, ne pouvait être jugé par ses inférieurs. Cfr. M. G. H. *Epistolae* VI, 463 sqq. surtout 469.

(2) *Synodicon pour le Premier Dimanche de Carême*, ed. Ouspenskij F. I., Odessa 1893, p. 9-10.

The Latin Prayer « Ad Infantes Consignandos » in the Byzantine Rite of Confirmation

I.

The Ritual of Confirmation in *Cod. Barberin. gr.* 336.

By comparison with the numerous Eastern Orders of Confirmation — Coptic, Syrian, and Armenian — so conveniently assembled by Heinrich Denzinger (1), the administration of this sacrament in the Byzantine Rite may be said to be conspicuous for its simplicity. Though not so simple as in the Roman Rite, always the most sobre of all, the ceremonial may none the less — and in the present instance for the convenience of the reader must — be briefly described. As usual, it will be helpful to go back to the oldest known document we possess, the famous *Bar-*

(1) *Ritus Orientalium, Coptorum, Syrorum et Armenorum in Administrandis Sacramentis*, I, Wirceburgi 1863, 208-210, 220 f., 230 f., 277 f., 287, 294, 300, 308, 314 f., 317, 318, 325, 349, 350, 357, 359, 375, 381, 388 f., 396 f. In this compilation, intended primarily for the non-Orientalist, Denzinger is careful always to inform the reader upon what previous publications he is drawing. For the Copts see now also V. ERMONI's publication, *Rituel Copte du Baptême et du Mariage, Revue de l'Orient chrétien,* V (1900) 445-460; VI (1901) 453-469; VII (1902) 303-318; IX (1904) 526-536, in which final section the rite of Confirmation is found; more important, however, as giving more recent rubrics, is the work of C. KOPP, *Glaube u. Sakramente der koptischen Kirche* (*Orientalia Christiana,* XXV [1932 n. 75) 100-106: Der Ritus der Firmung, 106-114: Die Lehre über die Firmung. Mention must be made here also of W. DE VRIES, *Sakramententheologie bei den syrischen Monophysiten* (*Orientalia Christiana Analecta,* 125 [1940]) 122-138, and of the same author's *Sakramententheologie bei den Nestorianern* (in the same series, 133 [1947]) 182-189. For a brief survey of the various rites, see also A. RAES, *Introductio in Liturgiam Orientalem,* Romae 1947, 143-146, and the seven useful parallel columns on pages 148 f.

berinum S. Marci of Jacques Goar ([1]), *Cod. Barberinianus gr.* 336 (= BSM), written at Constantinople about the year 800. Such comparisons with later manuscripts or with modern printed books as suggest themselves may conveniently be relegated to the footnotes.

As in all the other Eastern Rites and as originally also in the West, Confirmation in the vast liturgical domain known as Byzantine is intimately bound up with Baptism. Immediately after the triple immersion (or infusion) and the pronouncement of the words, Βαπτίζεται ὁ δοῦλος τοῦ Θεοῦ κ. τ. λ., the cantor 'says' Psalm 31 (32), 1 ([2]), whereupon the deacon recites a litany ([3]), during which the priest silently says the prayer preliminary to Confirmation, Εὐλογητὸς εἶ. He implores for the newly baptized

([1]) Εὐχολόγιον *sive Rituale Graecorum* (= G), Paris 1647, 359 f.; Venice 1730, 293 (misnumbered 292) f. (In view of the difference in pagination, two numbers — the first referring to the Paris edition, the second to the Venetian — are always given when Goar is cited.). The Baptismal Service is printed from the *Barberinum S. Marci* also by F. C. CONYBEARE, who retains Goar's mistakes, in his *Rituale Armenorum*, Oxford 1905, 389-406, the rite of Confirmation being at the very end (404-406).

([2]) Καὶ μετὰ τὸ βαπτισθῆναι λέγει ὁ ψάλτης· Μακάριοι ὧν ἀφέθησαν αἱ ἀνομίαι. Does this mean the recitation of the entire psalm or of one verse only? *Leningrad 226*, a ninth or tenth-century book, and several other manuscripts of early date prescribe the triple recitation of the verse followed by a *Gloria* (καὶ μίαν περισιν [*sic* = περισσήν?] adds L 226). The printed Euchology (Rome 1873, page 157; Athens 1927, 103) prescribes the recitation of the entire psalm thrice, whereupon the neophyte is clothed by the priest, who says: Ἐνδύεται ὁ δοῦλος τοῦ θεοῦ (ὁ δεῖνα) χιτῶνα δικαιοσύνης εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, while the troparion is being sung: Χιτῶνά μοι παράσχου φωτεινόν, ὁ ἀναβαλλόμενος φῶς ὡς ἱμάτιον, πολυέλεε Χριστέ, ὁ θεὸς ἡμῶν. Not a few manuscripts say nothing of this clothing (BSM, *Sinait.* 957, *Leningrad* 226, *Cryptensis* Γ. β.VII, *Barb. gr.* 329, *Vat. gr.* 1554; the list could easily be lengthened). Others prescribe it not immediately after Baptism, but after Confirmation (*Sinait.* 966, Cod. Θ 88 of the Great Laura DMITRIEVSKIĬ, *Op. cit.* (= D; see page 311 below) 439, but there is no mention in this description of the anointing), *Pantokrator* 149 (D 487), *Panteleemon* 364 (D 571), *Coutloumousi* 343 (D 953), *Vat. gr.* 2324, to give a partial list only).

([3]) The Roman edition of the Euchology makes no mention of this litany; the Athenian imprint of 1927 reads simply: ὁ διάκονος λέγει· τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν. The full text of a litany is given in more than one manuscript, e. g., *Sinait.* 973, *Vat. gr.* 1872.

the 'seal of the gift of the holy and all-powerful and adorable Spirit and participation in the Holy Body and Precious Blood of Christ'. The prayer continues in a series of general petitions: 'guard them in holiness, establish them in the orthodox faith, deliver them from the Evil One and from all his wiles, and by Thy salutary fear keep them in purity and justice in order that well pleasing to Thee in every work and word, they may become sons aud heirs of Thy heavenly kingdom'. Having pronounced the ecphonesis, the priest now recites Galatians 3, 27: Ὅσοι εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε, and proceeds to the anointing of the neophytes, making the sign of the Cross on their foreheads, over the eyes, on the nostrils, on the mouth and both ears, as he pronounces the words: Σφραγὶς δωρεᾶς πνεύματος ἁγίου (1). When this is done, he begins the recitation or chant of Psalm 31, which is now repeated while all enter the church in solemn procession, the εἴσοδος of the Liturgy itself (2).

From the title of this article, it is obvious that the prayer, Εὐλογητὸς εἶ, is not without special interest for us, since it is the Greek counterpart to the Latin prayer with a curious phase of whose history the present study is primarily concerned. Both prayers, each in its own domain, serve as preliminary to the anointing, that is, to the actual conferring of the Sacrament. But whereas the Greek never, as far as I am aware, found its way into the Latin Rite, the Latin prayer did in certain regions succeed in securing a place in its sister Rite of the East, where, to be sure, it nearly always served in a subordinate position, as did also one other prayer, Εὐδόκησον, κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν, this latter, it would seem, a purely Byzantine production (3).

(1) A multiple 'form' of Confirmation, that is, a distinct text for each separate anointing, is found in several manuscripts (see TREMPELAS, *Op. cit.* [page 312 below] Θεολογία, 21 [1950] 60-65; Μικρὸν Εὐχολόγιον 363-367). Here the influence of other Rites is particularly marked (Denzinger *Op. cit.*, 209, 220, 231, 389, 396).

(2) BSM pag. 214: καὶ εἰσέρχεται ὁ ἱερεὺς μετὰ τῶν νεοφωτίστων εἰς τὴν εἴσοδον καὶ γίνεται ἡ θεία λειτουργία.

(3) DMITRIEVSKIĬ would seem to have been the first to publish this prayer — from MS 281 of the Synodal Library of Moscow (now MS 263: see the Archimandrite VLADIMIR'S *Systematic Description of the MSS* of this library, Moscow 1894, 379, n. 24) — in his earlier work, *Divine Service in the Russian Church in the Sixteenth Century* (in Russian), Kazan

II.

The Greek Translation of the Latin Prayer *Ad Infantes Consignandos*

The Greek translation of the prayer recited in the Latin Rite by the bishop 'extensis versus confirmandos manibus' (1) is by no means an ἀνέκδοτον. Alexis Dmitrievskiĭ in the second volume of his monumental work, *Description of the Liturgical Manuscripts Preserved in the Libraries of the Orthodox East*, published at Kiev in 1901, prints the text in full in his description of *Cod. Sinait.* 982, a thirteenth-century book (2), and cites the prayer with incipit from two other codices: *Sinait.* 991, written by several crude hands of the fourteenth century (3), and *Pantokrator* 149, copied in the century following (4). F. C. Conybeare included the same text from the Gottaferrata MS Γ.β.X in the notes which he appended to the 'Greek Baptismal Service from

---

1884, Appendix 22, n. 4. In his later work, to which reference has already been made, he cites it from the following four MSS: *Sinait.* 982, s. xiii (D 236); *Sinait.* 971, s. xiii/xiv (D 253); *Sinait.* 991, s. xiv (D 332); Cod. 21 of the Great Laura, a. D. 1536 (D 757). TREMPELAS, Θεολογία. 21 (1950) 64; Μικρὸν Εὐχολόγιον 367, prints it from *Suppl.* 724 of the National Library of Athens, a book of the fourteenth or fifteenth century, and collates with it MS 665, a sixteenth-century codex of the same library. It is important to note, however, that the prayer is considerably older than one might infer from the dates of these manuscripts, for it is found in *Leningrad* 226, which cannot be later than the tenth century and may have been written in the ninth.

(1) This is the modern form of the rubric, the phrase, 'extensis manibus' having been introduced apparently by Durandus as a substitute for the older 'imposita manu' (M. ANDRIEU, *Le Pontifical Romain au moyen-âge* [*Studi e Testi* 86-88, Città del Vaticano 1938-1940] I, 247, 7; II, 452, 6; III, 333, 15). The theological problem or problems involved are fully discussed in the excellent articles found under the heading, *Confirmation*, in the *Dictionnaire de Théologie Catholique*, edited by VACANT, MANGENOT and AMANN III 975-1103, especially in that of G. BAREILLE, *Confirmation d'après les Pères grecs et latins*, iii. Matière; iv. Forme (1035-1046).

(2) *Op. cit.* 235.

(3) *Ibid.* 332.

(4) *Ibid.* 487; cf. Spyr. LAMBROS, *Catalogue of the Greek MSS on Mt. Athos*, I, Cambridge 1895, 108, n. 1183.

the Barberini Euchologion ', published as the first of the Illustrative Documents to his *Rituale Armenorum* (1). Finally, in more recent years, Professor P. N. Trempelas of the University of Athens, in his critical edition of the **Ἀκολουθία τοῦ Βαπτίσματος** (2), has printed the text from one of his many Athenian MSS, *Suppl.* 665 of the National Library of Greece (3). But of these three scholars Conybeare alone gives the reader a hint that we have here one more of those interesting infiltrations from the Latin which recur from time to time in the Greek liturgical books of Southern Italy and Sicily (4), whence they travelled to the East to enjoy for several centuries in divers regions something more or less akin to *droit de cité* (5). In addition to Dmitrievskiĭ's three MSS and the two used respectively by Conybeare and Trempelas, five codices of the Vatican Library and four more of Grottaferrata have been found which contain this same translation — not without interesting variants, as will be seen. Had the search been extended to other libraries, undoubtedly other MSS would have been added to our list.

Since the prayer appears in Greek as early as the tenth century in MS *Cryptensis* Γ.β.VII and is found transcribed as late as 1543 in a book now at Athens (6), the practice of reciting it

(1) Oxford 1905, page 405, fourth paragraph of note a.

(2) First published serially in the quarterly, **Θεολογία**, 20 (1949) 220-244, 420-456, 615-656; 21 (1950) 57-79, 159-179; and reprinted as part of this eminent liturgist's **Μικρὸν Εὐχολόγιον** I (Athens 1950) 257-403.

(3) **Θεολογία** 21 (1950) 61 (in the paragraph beginning, **Κατὰ τὸν ιϛ΄**; **Μικρὸν Εὐχολόγιον** (see preceding note) I, 364. The precise date of the manuscript, a. D. 1543, is given by A. I. SAKKELION, Κατάλογος τῶν Χειρογράφων τῆς Ἐθνικῆς Βιβλιοθήκης τῆς Ἑλλάδος (ἐν Ἀθήναις 1892) 665.

(4) *Loc. cit.*, where he introduces the text as follows: Codex vero Γ.β. 10 post orationem Εὐλογητὸς εἶ completam hoc pacto officio finem affert *more romanae ecclesiae* (italics mine). Concerning such infiltrations in the ceremonies of Baptism, see A. STRITTMATTER, *Liturgical Latinisms in a Twelfth-Century Greek Euchology, Ottob. gr.* 344, *Miscellanea Giovanni Mercati* III (*Studi e Testi* 123) Città del Vaticano 1946, 54-63.

(5) DMITRIEVSKIĬ (*op. cit.* iv) may be altogether correct in stating that only one of the hundred sixty-two Euchologies described by him is of South Italian provenance (*Sinait.* 966), but there would seem to be little room for doubt that more than one of his codices contain elements which came into the East from Southern Italy or Sicily.

(6) More recent still is the last MS in our list, *Barb. gr.* 571; but see page 314 below, note 13.

before or after (1) the ' sealing ' of the newly baptized was a rather long-lived custom. I present the text as found in Conybeare's MS, Grottaferrata Γ.β.X, since it happens to be quite flawless, together with the two Latin recensions, the Gelasian (2) and the Gregorian (3) of which, it will be seen, the Greek represents a conflation. It would be interesting to find a Latin text to which the Greek translation exactly corresponds, but as yet no such original has been discovered (4).

List of Manuscripts

In the following list, in wich the MSS are tentatively arranged in chronological sequence, there is added to the signature of each the siglum by which it is cited in the critical apparatus. Two of the MSS, to be sure — *Sinait.* 991 and *Pantokrator* 149 — have no such symbol attached, since I am unable to collate them, for Dmitrievskii gives only the incipit in each case and I have no reproduction (microfilm or photostat) of either. C designates a variant in Conybeare's printed text.

Γ.β.VII, s. x., fol. $78^{r\ v}$ (G^{1a}), fol. $57^{r\cdot v}$ (G^{1b}) (5)

(1) The prayer functions differently in the various MSS, a point which will be discussed later in the course of this study.

(2) Since the text of the ' old ' Gelasian, *Reg. lat.* 316 (H. A. WILSON, *The Gelasian Sacramentary* (Oxford 1894) 87 and 117) and those of the Sacramentary of Angoulême (Dom Paul CAGIN, s. a., 58 (761) and 130 (2010)) are not quite so close to our Greek version, I reprint from MARTÈNE, *De Antiquis Ecclesiae Ritibus*, I, II, iv, Ordo II (Antwerp 1736, I, 255), which is taken, as he says, ' ex Sacramentario Gelasiano & quatuor mss. annorum 900. Regio 3866. Colbertino 1348. Gellonensi & Noviomensi, ' but I must add at once that his text differs at one or two important points from that of the famous Gellonense, *Parisin. lat.* 12048, which I have been able to collate by means of photographs very kindly placed at my disposal by the Revd Dom Cunibert Mohlberg, head of the Liturgical Institute of the Collegio S. Anselmo.

(3) H. A. WILSON, *The Gregorian Sacramentary under Charles the Great* (Henry Bradshaw Society, vol. XLIX, London 1915) 57 f.; Hans LIETZMANN, *Das Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener Urexemplar*, Münster i. W. 1921, 54, n. 80.

(4) In addition to the *Ordines* published by Martène (see note 2 above), the following Pontificals have been examined: *Barb. lat.* 631 (s. xi), *Ottob. lat.* 270 (s. xii), *Casanat.* 614 (s. xii/xiii), *Borghes. lat.* 49 (s. xiii), *Vat. lat.* 7114 (s. xiii/xiv), *Vat. lat.* 1152 (s. xiv), *Vat. lat.* 1153 (s. xiv), *Vat. lat.* 1154 (s. xiv/xv).

(5) A. ROCCHI, *Codices Cryptenses* (= Rocchi) (Tusculani 1883) 259-261. The prayer appears twice in this MS: (1) written by the first hand on fol. 78, where it is quite detached from the Rite of Baptism and

Γ.β.X, s. xi, fol. 50v (G2) (1)
Vat. gr. 1970, s. xii, fol. 147r (V1) (2)
Vat. gr. 1554, s. xii, fol. 84r-v (V2) (3)
Vat. gr. 1872, s. xii, fol. 38v-39r (V3) (4)
Sinait. 982, s. xiii (S) (5)
Γ.β.VI, s. xiii/xiv, fol. 26r (G3) (6)
Pii II Cod. gr. 32, s. xiii/xiv, fol. 27v (V4) (7)
Γ.β.III, s. xiv, fol. 148v (G4) (8)
Γ.β.XII, s. xiv, fol. 1v-2r (G5) (9)
Sinait. 991, s. xiv (10)
Pantokrator 149, s. xv (11)
Athens, *National Library* 665, a. D. 1543 (A) (12)
Barb. gr. 571, s. xvii, fol. 9v (B) (13)

Confirmation, which ends on fol. 57v; (2) written by another hand in the margin of fol. 57r-v, a more convenient place surely for the celebrant. The two texts are not absolutely identical; in the critical apparatus they are therefore distinguished as indicated above.

(1) Rocchi, *op. cit.* 262 f.

(2) Giovanni Mercati, *L'Eucologio di S. Maria del Patire*, *Revue Bénédictine*, 46 (1934) 232.

(3) Cyrus Giannelli, *Codices Vaticani Graeci 1485-1683* (In Bybliotheca Vaticana 1940) 137.

(4) A fragmentary Euchology of 146 folios of small format (mm 155 × 115).

(5) Collated on the basis of Dmitrievskii's printed text (see page 311 above, note 2).

(6) Rocchi, 255-257.

(7) H. Stevenson, Sen., *Codices Reginae Suecorum et Pii PP. II Graeci*, Romae 1888, 155; L. Duchesne, *De Codicibus MSS. Graecis Pii II in Bibliotheca Alexandrino-Vaticana* (*Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome*, xiii [Lutetiae Parisiorum 1880]) 20.

(8) Rocchi 249-251. The MS was written for Tropea in Calabria. Goar collates this MS in his ' Variae Lectiones ' to the Rite of Baptism, but in his note ' f ' (G 357, 291v) on the Greek ' form ' of Confirmation says: Reliquum huius Officij terminatur more Latinorum adiunctis hic orationibus e Latino manuali in Graecum idioma translatis.

(9) Rocchi 264-265. As can be seen from the critical apparatus, in this prayer the newly baptized were originally referred to throughout in the plural. These plural forms were changed to the singular perhaps by the scribe himself.

(10) This MS is not collated in the present edition (see preliminary remark above).

(11) See preceding note.

(12) Collated on the basis of Trempelas' printed text (see page 312 above, note 3).

(13) This MS is a seventeenth-century miscellany of liturgical, homiletic and historical texts, compiled, as the recurrence of the bees in the more or less Byzantine head-pieces shows, for Cardinal Francesco

MARTÈNE, *De Antiquis Ecclesiae Ritibus* (I, II, IV Ordo II).

Ex Sacramentario Gelasiano etc.

Dat orationem Pontifex super eos, cum chrisma faciens crucem in frontibus eorum cum vocatione S. Trinitatis, et tradit eis septiformem S. Spiritus gratiam.

Deus omnipotens, pater domini nostri Iesu Christi, qui regenerasti famulos tuos ex aqua et spiritu sancto, quique dedisti eis remissionem omnium peccatorum, tu, domine, emitte in eos spiritum sanctum tuum paraclitum: et da eis spiritum sapientiae et intellectus, spiritum consilii et fortitudinis, spiritum scientiae et pietatis: adimple eos spiritu timoris dei et domini nostri Iesu Christi: et iube eos consignari signo crucis in vitam aeternam. Per eundem dominum.

Cryptensis Γ.β.X, fol. 50v

Καὶ μετὰ τὴν εὐχήν (sc. Εὐλογητὸς εἶ), τοῦ ψάλτου λέγοντος Ὅσοι εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε, ἀλλη⟨λούϊα⟩, λέγει ὁ ἱερεὺς τὴν εὐχὴν ταύτην καὶ οὕτως μυρίζει·

Παντοδύναμε παντοκράτορ, ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ ἀναγεννῆσαι εὐδοκήσας τοὺς παῖδας καὶ τὰς παιδίσκας σου δι' ὕδατος καὶ πνεύματος ἁγίου, ὁ καὶ δι' αὐτοῦ παρασχὼν αὐτοῖς τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν· αὐτός, δέσποτα, κατάπεμψον ἐπ' αὐτοὺς τὸ ἅγιον καὶ ἑπταπλάσιόν σου πνεῦμα, πνεῦμα σοφίας καὶ συνέσεως, πνεῦμα βουλῆς καὶ ἰσχύος, πνεῦμα γνώσεως καὶ εὐσεβείας· ἔμπλησον αὐτοὺς τοῦ πνεύματος τοῦ φόβου τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ σημείωσον ἐπ' αὐτοὺς τὸ σημεῖον τοῦ σταυροῦ σου, σπλαγχνισθεὶς εἰς ζωὴν αἰώνιον διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, μεθ' οὗ σοὶ δόξα, κράτος, τιμὴ καὶ προσκύνησις, ἅμα τῷ παναγίῳ καὶ ἀγαθῷ καὶ ζωποιῷ σου πνεύματι νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώ⟨νων⟩

Cod. Camerac. 159 (ed. H. Lietzmann)

Oratio ad Infantes Consignandos

Omnipotens sempiterne deus, qui regenerare dignatus es hos famulos et famulas tuas ex aqua et spiritu sancto, quique dedisti eis remissionem omnium peccatorum: emitte in eos septiformem spiritum tuum sanctum paraclitum de caelis, spiritum sapientiae et intellectus, spiritum consilii et fortitudinis, spiritum scientiae et pietatis: adimple eos spiritu timoris tui et consigna eos signo crucis in vitam propitiatus aeternam: per.

5 Παντωδύναμε G^{2}; Παντοδύναμε καὶ π. V^{3}; παντοκράτωρ G^{2}C; Παντοκράτωρ δέσποτα καὶ παντοδύναμε B; **In V^{1} folio antecedente deperdito oratio incipit a verbis:** ὁ πατὴρ τοῦ κ. ἡ. Ἰ. Χ. 6 ἀναγεννήσας καὶ V^{3}; ἀναγεννῆσαι εὐδοκήσας: ἀναγεννήσας G^{5} 7 παῖδάς σου G^{1ab}; παῖδας... παιδίσκας: δούλους $G^{4}G^{5}$ (corr. in τὸν δοῦλον); σου om G^{1a}A post σου add. τοὺς νεοφωτίατους (corr. in τὸν νεοφώτιστον) G^{5}; 8 ἁγίου: τοὺς παῖδας καὶ τὰς παιδίσκας σου (lineis ductis cancellatum) G^{5}; ὁ om. A; ὁ καὶ om. $G^{3}G^{5}$; καὶ om. G^{1b}; δι' om. V^{2}; δι' αὐτοῦ om. G^{5} δι' αὐτοῦ παρασχών: διὰ τὸ παρασχεῖν A; αὐτοῦ παρασχὼν om. G^{1b}; αὐτοῖς om. V^{1}SB αὐτῶν V^{3} αὐτῷ (ex αὐτοῖς) G^{5}; τὴν om. $V^{1}SG^{5}$B. 8-9 τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν: τὸ ἅγιόν σου μῦρον A; 9 τῶν om. SG^{5}B; post ἁμαρτιῶν add. αὐτῶν V^{3}; ἁμαρτιῶν δωρησάμενος G^{1b}; ἐπ' αὐτούς: αὐτοῖς V^{2}; αὐτῷ (ex αὐτοῖς) G^{5} om. G^{3}; αὐτούς: τούτοις V^{4}; αὐτὸν B; αὐτοῖς C; δέσποτα... ἅγιον καὶ desunt in G^{1b} folio resecto. 10 ἑπταπλάσιόν σου πνεῦμα: παράκλητον G^{3}; σου πνεῦμα om. A; καὶ alterum: πνεῦμα $V^{2}G^{5}$ 11 καὶ ἰσχύος; πνεῦμα ἰ. G^{5}. 12 καὶ εὐσεβείας: πνεῦμα εὐ. G^{5}; post εὐσεβείας add. πνεῦμα φόβου V^{1}; καὶ πνεῦμα φόβου B; πνεῦμα φόβου θεοῦ SG^{4}; καὶ ἔμπλησον G^{3}; αὐτούς: αὐτῶ (sic) A; αὐτὸν B; post αὐτοὺς (αὐτὸν ex αὐτοὺς G^{5}) add. τὴν χάριν $V^{2}G^{5}$; post τοῦ add. φοβεροῦ καὶ ἁγίου σου V^{1}SB; ἁγίου σου $V^{2}G^{5}$; πνεύματός σου $G^{1}V^{3}$; 12-14 τοῦ πν..... ἐπ' αὐτοὺς om. V^{4}; 12-13 τοῦ π..... Ἰ. Χ. om. G^{4}; 12 τοῦ φόβου om. V^{3}; φόβου: φοβεροῦ G^{1ab}A; τοῦ: καὶ G^{1b}; 13 post μεγάλου add. καὶ ἐπουρανίου V^{2}; post θεοῦ om. καὶ G^{1b}. 12-13 τοῦ φόβου ... Ἰ. Χ. om. $V^{1}SG^{5}$B; καὶ... Ἰ. Χ. om. V^{3}. 13-14 σημείωσον: σημείωσιν (!) G^{3}; 14 ἐπ': om. $G^{1b}G^{3}G^{4}$A; αὐτούς: αὐτὸν (ex αὐτούς) G^{5}; αὐτῷ A; αὐτὸν B; τῷ σημείῳ $G^{3}G^{5}$A; post σημεῖον add. τοῦ προσώπου V^{4}; post σταυροῦ add. τοῦ υἱοῦ V^{4}; διὰ τοῦ τιμίου σου μύρου G^{4}; post σου add. διὰ τοῦ τιμίου σου μύρου V^{1}B. 14-15 σπλαγχνισθεὶς om. $V^{1}V^{4}G^{4}G^{5}$B; σπλαγχνίσθητι V^{3}; εὐσπλαγχνισθεὶς S. 15 εἰς ζωὴν αἰώνιον om. V^{4}; αἰώνιον om. S; διὰ τοῦ κ. ἡ. Ἰ. Χ. om. $V^{1}V^{4}G^{4}G^{5}$B. 16 post Χριστοῦ add. καὶ σημείωσον αὐτῷ A; post σοὶ add. δόξαν ἀναπέμπομεν V^{2}; post δόξα add. καὶ V^{4}; σοὶ... προσκύνησις om. A; 16-17 σοι..... ἅμα: εὐλογητὸς εἶ σὺν V^{3}; τιμὴ κ. προσκύνησις om. V^{4}. 16-18 μεθ' οὗ — αἰώνων: Ὅτι πρέπει σοι (σοὶ πρέπει B) πᾶσα δ. τ. κ. π.: V^{1} quibus verbis add. τῷ π. κ. τῷ υἱῷ κ. τῷ G^{5}; ἁγίῳ π. νῦν καὶ B; Ὅτι ηὐλόγηται καὶ δεδόξασται τὸ πάντιμον καὶ μεγαλοπρεπὲς ὄνομά σου, τοῦ π. κ. τοῦ υἱοῦ κ. τ. ἁ. πν. ν. κ. ἀεὶ κ. εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων· ἀμήν + G^{4}; σοὶ δόξα — αἰώνων: πρέπει δ. τ. κ. π. τῷ π. κ. τ. υἱῷ τ. τῷ G^{3}; δόξα — πνεύματι: δόξαν ἀναπέμπομεν τ. π. κ. τ. υἱῷ κ. τῷ ἁ. π. G^{1b}. 17 ἅμα: σὺν τῷ πατρὶ καὶ A; ἅμα.... σου: σὺν τῷ ἁγίῳ V^{4}; καὶ om. C. 18 ἀεὶ desinunt SA.

III.

Comments on the Translation

It has already been noted that the Greek version represents a conflation of the two recensions, Gelasian and Gregorian. Certainly, it cannot be said to be an altogether accurate rendering of either or, indeed, of any one of the Latin texts examined (1). This is seen clearly enough at the very beginning of the prayer, for the opening phrases (Παντοδύναμε ... Ἰ. Χ., 5-6) are definitely Gelasian, whereas in the participial clause which follows (ὁ ἀναγεννῆσαι εὐδοκήσας—σου, 6-7) the translator is unmistakably following a Gregorian original. Αὐτός, δέσποτα (9), a thoroughly Byzantine trait, which the translator might well have used in any case (2), does, it so happens, render the 'tu, domine', of the Gelasian, which is not found in the Gregorian. On the other hand, in the sentence beginning, Κατάπεμψον (9), the word ἑπταπλάσιον (10) is taken from a Gregorian original, not from the Gelasian, and here we note the curious omission of the word 'paraclitum' (3), which is found in both recensions, as also of the phrase 'de caelis', proper to the Gregorian only. But in the sentence following (ἔμπλησον—Ἰ. Χ., 12-13), the Gelasian 'dei et domini nostri I. C.' is retained by the translator, who gives his version a distinctive turn at this point by taking over the phraseology of Titus 2, 13. Interesting, too, is the genitive σου with σταυροῦ (14) in a prayer addressed to God the Father (4). This is not found in either of the two recensions we

---

Barberini († 1679). It was never used, therefore, as a service-book, but as the critical apparatus shows, the text is not without interest.

(1) See page 313 above, note 4.

(2) See note on this 'resumptive' αὐτός, page 48 of the article cited above, page 312 note 4.

(3) The word παράκλητον does occur in one of our manuscripts, Γ.β. VI, where it serves apparently in place of ἑπταπλάσιόν σου πνεῦμα which all the others have.

(4) Curiously enough, only the rather inferior text of *Pii II Cod. gr.* 32 inserts τοῦ υἱοῦ between τοῦ σταυροῦ and σου, thus producing at this point an altogether intelligible phrase, but strange indeed is the entire sentence, resulting as it does by an *omissio ex homoeoteleuto* (αὐτούς, 12,... αὐτούς, 14): ἔμπλησον αὐτοὺς τὸ σημεῖον τοῦ προσώπου (!) τοῦ σταυροῦ τοῦ υἱοῦ σου μεθ' οὗ κ. τ. λ.

are considering, but the σπλαγχνισθείς (*propitiatus*) which follows is one of the most distinctive readings of the Gregorian text ([1]). There is to be noted, finally, the ecphonesis in which the translator is bound to become quite free, if the conclusion of the prayer is to have a Byzantine ring and not sound altogether foreign. It is interesting to see that five manuscripts have omitted the phrase, 'per (eundem) Christum dominum nostrum', altogether, whereas the doxology itself varies in different books: (1) μεθ' οὗ σοὶ δόξα . . . . . (G²); (2) μεθ' οὗ εὐλογητὸς εἶ . . . . . (V³); (3) ὅτι πρέπει σοι (V¹ G⁵ B); (4) ὅτι ηὐλόγηται καὶ δεδόξασται (G⁴); (5) μεθ' οὗ σοὶ δόξαν ἀναπέμπομεν (G¹ᵃ V²). This multiplicity of forms would certainly seem to point to a manifold and rather widely diffused tradition. It is obvious that this Greek version of a Latin prayer, though long since gone into disuse, was for several centuries regularly recited in the administration of the Sacrament of Confirmation over extensive areas of the Byzantine Rite.

On the basis of the brief examination here presented, it may be said that the translator either constructed his own text or used an original which has yet to be discovered. This alternative may not be overlooked, for it is not at all unlikely that the one or the other church somewhere in Central or in Southern Italy — for there undoubtedly this translation was made ([2]) — had in the tenth century and perhaps long before and long afterward its own recension of this prayer. In fact, this possibility becomes something of a probability in view of the fact that in MS 614 of the Biblioteca Casanatense, a Pontifical of the twelfth or thirteenth century ([3]), which contains the Gregorian text, we read at the end of the prayer: et consigna eos signo sanctae crucis et charismate (*sic*) salutis in vitam propitiatus aeternam (fol. 125ʳ). If with this we compare the phrase, διὰ τοῦ τιμίου μύρου σου, found at this point in three of our manuscripts (V¹, G¹, B) our expectation of finding peculiarities of our Greek version in an as yet unkown original is more than mere fantasy.

([1]) Missing, interestingly enough, in five of our manuscripts: *Vat. gr.* 1970, *Pii II gr.* 32, Γ. β.III, Γ. β.XII, *Barb. gr.* 571.

([2]) See Concluding Remarks, pages 318-320.

([3]) E. A. Loew, *The Beneventan Script*, Oxford 1914, 357.

IV.

Concerning the Liturgical Use of the Translation

If we turn now to the question, how this Latin prayer functions in the organism of the Byzantine Rite of Confirmation, in which it is certainly an unnecessary, not to say an alien element, we find an interesting diversity of use. Beginning with our oldest witness to the Greek version, *Cryptensis* Γ.β.VII, we are not astonished to find the prayer as yet entirely detached from the ἀκολουθία or τάξις of Baptism and Confirmation. After the baptismal rite, which in this codex ends on fol. 57ʳ, we have several prayers of ablution, an abbreviated προοίμιον for the blessing of the baptismal water, a blessing of water to be drunk by the sick, blessing of a trousseau and hope chest (?), prayer to be said over a child forty days after birth, three prayers to be said at tonsuring, and finally, our prayer εἰς τὸ μυρίσαι παιδίον. One sees clearly that the prayer was not yet incorporated, that it had not yet found its proper place in the rite itself. Someone had translated it from the Latin, and by the time Γ.β.VII was being written, it was finding its way into the Greek liturgical books under the title here given. Once it had come into use, a second hand, writing perhaps less than a century later, placed it at the very end of the rite in the margin (fol. 57ʳ⁻ᵛ), but apparently the scribe either was ignorant of the text on fol. 78 and copied from another book or altered the text to suit his taste. In either case, putting the prayer at the end, he would seem to have set the fashion for not a few of the scribes who came after him, for in six of the remaining thirteen manuscripts in which the prayer is found — Γ.β.VI, Γ.β.III, *Vat. gr.* 1970, *Vat. gr.* 1554, *Vat. gr.* 1872, *Barb. gr.* 571 -- it follows the anointing, a mere appendage, serving at best as a conclusion to the ceremony somewhat as does the prayer, 'Deus qui apostolis tuis sanctum dedisti Spiritum', in the Latin Rite. But in five other manuscripts — Γ.β.X, Γ.β.XII, *Sinait.* 982, *Sinait.* 991, *Athenien.* 665 — our translation attains a somewhat more prominent position, akin to its original function in the Latin, in that here too it serves as a preliminary to the anointing. It does not, however, by any means supplant the Greek prayer, Εὐλογητὸς εἶ, upon which it immediately fol-

lows as subordinate or secondary, but in one of these codices, *Sinait.* 991, it appears curiously enough twice — not merely as a second preliminary prayer after Εὐλογητός, but at the very end also after the prayer, Εὐδόκησον (D 332). In one manuscript only, the fifteenth-century *Pantokrator* 149, do we find this prayer, Παντοδύναμε, established in its Latin position as *the* preliminary prayer to the 'sealing' of the neophyte, the Greek prayer, Εὐλογητός, being forced — surprisingly enough — into the subordinate role of conclusion, to be recited after the clothing (D 487). There remains still one manuscript to be considered, *Pii II gr.* 32, assigned on palaeographic grounds to the thirteenth or fourteenth century, a small book in which we find an arrangement quite different from any hitherto observed. Here, too, Παντοδύναμε is the principal prayer — in fact, Εὐλογητός does not appear at all in this rite, which, as the title indicates, is an order of Confirmation 'in articulo mortis': Εὐχὴ εἰς τὸ μυρίσαι παιδίον ἐξαίφνης καὶ εἰς τὸ ἀποθνήσκειν ἐρχόμενον. Curiously enough, there is nothing said about the anointing, possibly because of oversight on the part of a careless scribe, partly too perhaps because he thought that the most casual user of his book would see the unabridged rite which precedes, in which, it may be remarked in passing, the Εὐλογητός appears without any trace or hint of the Παντοδύναμε.

V.

Concluding Remarks

If one wishes to speculate on possibilities with reference to time and place, when and where our translation was originally made — and unfortunately, there is not the slightest cue pointing definitely in one direction rather than in another, a vast field lies open before one. Was the translation made at a comparatively early period — about the middle of the eighth century, for example, when Pope Zachary was translating the Dialogues of St. Gregory the Great into Greek at Rome (1), where from the

(1) Batiffol discusses the oldest known manuscript of this translation at length (*Librairies byzantines à Rome, Mélanges d'Archéologie et d'Histoire,* 8 [1888] 300-306; see also Pius Franchi de' Cavalieri et Iohannes Lietzmann, *Specimina Codicum Graecorum,* Berolini et Lipsiae 1929, Tabula 6 and p. viii, 6).

seventh century onward a Greek colony flourished? (1). If so, the textual question becomes especially interesting, not to say acute, for it was a different text, our Gregorian pure and simple, which less than a half-century later was included in the Sacramentary sent to Charlemagne by Pope Hadrian I (2). In the century following, during the Iconoclastic upheaval, refugees who betook themselves to Rome (3), must have watched ecclesiastical life there closely and observed its ritual and liturgical practice with keen interest. Did one of them take this translation back to Constantinople with him and was it there copied in what is now the oldest section of that problematical book, Γ.β.VII of Grottaferrata? This would fit in perfectly with the opinion of Don Antonio Rocchi and Father J. M. Hanssens who believe that this small codex was written in the eastern capital (4). But both the script and the liturgical content (5) would seem to favor Southern Italy as the region where even the oldest section of this manuscript was produced, and quite possibly the translation did not migrate to the East until some time after Γ.β.VII had been written, that is, after the prayer had actually been incorporated ib the ἀκολουθία or τάξις itself. The contacts between Rome and the Greek ascetics of Southern Italy, to say nothing of the friendly relations between Greeks and Latins throughout the Central

(1) Anton MICHEL, *Die griechischen Klostersiedlungen zu Rom bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts, Ostkirchliche Studien* I (1952) 32-45, an excellent survey with most valuable bibliographical references.

(2) Hans LIETZMANN, *Op. cit.* (page 313 above, note 3) xv.

(3) Outstanding among them during the years from 815 to 821 was Methodius, future Patriarch of Constantinople, who, καθεζόμενος ἐν Ῥώμῃ εἰς τὸν ἅγιον Πέτρον, was engaged among other things in the composition of hagiographical texts (H. USENER, *Acta S. Marinae et S. Christophori* [Bonn 1886] 48-53; L. DEUBNER, *Kosmas u. Damian* [Leipzig 1907] 41 f.; A. EHRHARD, *Überlieferung u. Bestand d. hagiographischen u. homiletischen Literatur d. griech. Kirche*, I [*Texte u. Untersuchungen* 50, Leipzig 1937] 22).

(4) ROCCHI, *Op. cit.* 259; HANSSENS, *La Liturgie romano-byzantine de Saint Pierre, Orientalia Christiana Periodica*, 4 (1938) 247.

(5) A. STRITTMATTER, *Notes on the Byzantine Synapte*, Note II. Τὰ Διακονικὰ τοῦ Τρισαγίου, TRADITIO X (1954) 93-98; *A Peculiarity of the Slavic Liturgy Found in Greek Euchologies, Late Classical and Medieval Studies in Honor of Albert Matthias Friend, Jr.* (Princeton 1955).

and Southern regions of the peninsula itself [1], must here be considered as most probably furnishing the immediate background of the translation and its diffusion. From here it travelled eastward [2], where to-day it is still found on Mt. Sinai, on Mt. Athos, and in the National Library of Athens. What is particularly striking, however, is the fact that such an alien element as this, though it was widely used, never succeeded in finding permanent acceptance in the Byzantine Rite, and was finally completely rejected. Nevertheless, we have here a clear manifestation of the consciousness shared for centuries by both Greek and Latin of the truth axiomatically expressed by St. Gregory the Great: in una fide nil officit sanctae ecclesiae consuetudo diversa [3], a truth about which the labors of the venerable scholar to whom this study is dedicated have centered through many years. May he long be spared to continue his valiant work!

Collegio S. Anselmo, Rome

ANSELM STRITTMATTER O. S. B.

[1] The reception tendered to St. Nilus and his companions by Abbot Aligernus and the community of Monte Cassino (AA SS September VII 326 ff.) was most probably exceptional only in its solemnity. Consciousness of differences in discipline there always was, but it is obvious, too, that there existed always a profound conviction of the truth expreesed by St. Gregory the Great in the passage quoted farther on in the text above. Only after the present study had gone to press did Anton Michel's brilliant article, *Der kirchliche Wechselverkehr zwischen West und Ost vor dem verschärften Schisma des Kerullarios (1054)*, *Ostkirchliche Studien* I (1952) 145-173, come into my hands. The present article may be said to give one more concrete illustration of the 'Nebeneinander und *Ineinander ritueller, kanonischer, monastischer und kultureller Art*' (page 154) which Prof. Michel has so ably shown prevailed in Southern Italy for a long time.

[2] Concerning the migration of manuscripts from South Italy to the East, see especially A. VACCARI, *La Grecia nell'Italia Meridionale*, *Orientalia Christiana* III (1925) 281-284. What is here said of Biblical manuscripts may be taken to apply only to a slighter extent to liturgical codices also.

[3] Ep. I. 41 (to Leander, Bishop of Seville; MGH, *Epistolae*, I, 57, 18; Migne, PL 77, I, 43, 497 C).

I titoli «vescovo, arcivescovo e proedro» della Chiesa Apostolica Cretese nei testi agiografici

I.

La Santa Chiesa di Creta, fondata dall'Apostolo delle genti Paolo, che su di essa pose come vescovo l'Apostolo Tito, fu sottoposta fino alla metà circa del secolo ottavo alla Chiesa dell'Illirico, e, tramite questa, alla Santa Chiesa di Roma; a partire da quell'epoca, a causa dell'iconomachia, o della sottomissione del Papa al potere temporale dell'Occidente, si è distaccata ed è stata sottoposta al Patriarca della Nuova Roma. In tal modo si trovò sotto l'amministrazione politica ed ecclesiastica dell'Oriente, e sotto questa rimase fino al periodo delle Crociate, quando (1204) l'isola passò sotto i Franchi. Questo lungo periodo fu interrotto dalla dominazione araba (826-961), durante la quale le cose ecclesiastiche in Creta sono per noi incerte. La Chiesa di Creta partecipò ai Concili Ecumenici etc., sia per mezzo del primate (προκαθήμενος), sia per mezzo di vescovi del proprio sinodo.

In altro studio (1) abbiamo mostrato che il primate della Chiesa Cretese era chiamato arcivescovo della metropoli di Creta (ἀρχιεπίσκοπος τῆς μητροπόλεως Κρήτης), nel senso che egli era il primate del sinodo, cioè del collegio vescovile dell'isola, e che tale titolo di arcivescovo era stato conservato anche dopo la sua sottomissione alla Nuova Roma, mentre i primati delle metropoli erano chiamati nell'Oriente metropoliti (μητροπολῖται); infine il titolo di arcivescovo in Bisanzio aveva altro significato (di vescovo indipendente dal metropolita locale) (2). Abbiamo pure mostrato che lo stesso significato ha pure il titolo di Proedro

(1) N. B. Tomadakis, Ἡ Ἀποστολικὴ Ἐκκλησία τῆς Κρήτης κατὰ τοὺς αἰ. Η'-ΙΓ' καί ὁ τίτλος τοῦ προκαθημένου αὐτῆς, ΕΕΒΣ 24, 1954, pp. 67-107.

(2) Tomadakis, op. cit., p. 82.

(πρόεδρος) di Creta, titolo noto da una bolla, da documenti ed altri testi dal decimo fino al decimoquarto secolo e che hanno portato almeno quattro vescovi (arcipreti, ἀρχιερεῖς) di Creta. Infine per quanto riguarda il titolo *metropolita* di Creta (anteriormente di Gortina) esso è stato imposto per analogia, dato che in Oriente tutti erano chiamati metropoliti (anche gli arcivescovi autocefali per promozione).

Con il presente e breve studio, scritto in onore del vecchio e venerando amico e collega padre Giorgio Hofmann, desidero esaminare alcuni passi agiografici, nei quali trattandosi dell'(*arci*)-*vescovo di Gortina* (o Creta), tale titolo varia come pure varia il titolo di *metropolita* o *proedro*. Tali passi vengono a confermare il mio suddetto studio, nel quale avevo per il momento tralasciato le Notitiae Episcopatuum, di cui è incerta la genuinità e l'autorità e di cui anche la cronologia è discussa, onde mi sono soprattutto basato sulle notizie relative alle persone stesse dei primati specie dall'VIII-XIII secolo e alle loro firme nei Sinodi oppure in documenti ed altri atti ufficiali. Il risultato anche dal punto di vista agiografico è il medesimo, e presenta pure importanza filologica del tutto particolare.

II.

1. Il testo agiografico più importante, relativo all'esistenza e all'azione della Chiesa di Creta durante il periodo delle persecuzioni è il «Μαρτύριον τῶν ἁγίων δέκα μαρτύρων τῶν ἐν Κρήτῃ μαρτυρησάντων ἐν Γορτύνῃ τῇ μητροπόλει», conservato in più codici ed edito nel passato da Papadopulos-Kerameús (1) e recentemente da Pio Franchi de' Cavalieri (2), sulla base di tre codici (3). Questo Μαρτύριον è un rifacimento del testo originale, scritto in epoca posteriore e che ad ogni modo si presume successivo all'occupazione di Creta da parte degli Arabi (826?). In esso ven-

(1) Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας, τόμος Δ'. (1897), pp. 224-237.

(2) *I dieci martiri di Creta*, «Miscellanea G. Mercati», V. 1946, pp. 7-40.

(3) Hierosolim. Sab. 18 (saec. X), Bodleian. Laudensis 69 (s. X-XI), Parisinus 1491 (s. X). Il Passio trovasi nel codice del Monastero Βλατέων 51 (XII s.): Eustratiadis, Κατάλογος, 1918, pp. 79-80.

gono menzionati (1) I) Gortina come metropoli: « ἐν Γορτύνῃ τῇ μητροπόλει » (28, 2), « καὶ ἦν ἰδεῖν ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ τὴν Γορτυναίων μητρόπολιν » (35, 19-20), « τῆς ἐν τῇ Γορτύνῃ μητροπόλει ἁγιωτάτης ἐκκλησίας » (40, 10), e II) il primate della città come vescovo: « Τίτος γέγονεν πρῶτος ἐπίσκοπος τῆς ἐν τῇ Γορτύνῃ μητροπόλει ἁγιωτάτης ἐκκλησίας » (40, 9-10), « Παῦλος (2) ἁγιώτατος ἐπίσκοπος τῆς κατὰ Γορτύνης ἁγιωτάτης ἐκκλησίας » (38, 19-20).

L'uso dei termini di μητρόπολις per la cattedra ecclesiastica di Gortina, e di ἐπίσκοπος per il primate, ci conduce ai secoli IV-V, quando i primati erano chiamati vescovi, e solo quello di Costantinopoli arcivescovo; i primati invece di metropoli (come dei Patriarchi di Gerusalemme ed Antiochia) erano chiamati genericamente ἐπίσκοποι, mentre infine quelli di loro che erano metropoliti e arcivescovi sono menzionati come ἐπίσκοποι μητροπόλεως (3). Al contrario un'epigrafe (4) del 539 ricorda Teodoro (di Gortina) come *arcivescovo* (5). Da ciò possiamo dedurre che il testo originale del quale il Μαρτύριον è un rifacimento, risale ai secoli IV-V.

2. Sotto Decio (249-251) ha subito il martirio il vescovo di Gortina Cirillo. Questi, come è stato già mostrato (6), fu confuso con un Cirillo, persona in realtà mai esistita, che avrebbe patito il martirio circa seicento anni più tardi, durante l'occupazione di Creta da parte degli Arabi. A questi si riferisce il testo agiografico pubblicato ultimamente da Pio Franchi de' Cavalieri (7) sulla base di tre codici (8): « Μαρτύριον τοῦ ἁγίου Κυρίλλου ἀρχιεπι-

(1) Le citazioni sono fatte con riferimento all'edizione P. Franchi de' Cavalieri.

(2) Sembra ch'egli sia vissuto nei tempi di Costantino il Grande.

(3) Vedi Mansi, *Amplissima collectio*, VII, 185.

(4) Marg. Guarducci, *Inscriptiones Creticae*, opera et consilio F. Halbherr collectae, IV, Roma 1950, p. 398. No. 460.

(5) Per il termine arcivescovo nella Chiesa Orientale, cfr. Chrysostomos Papadopoulos, Ὁ τίτλος τοῦ ἀρχιεπισκόπου, ἱστορικὸν σημείωμα, Θεολογία, 13, 1035, pp. 289-295.

(6) Cfr. I. B. Papadopoulos, Ὑπάρχει καὶ δεύτερος ἅγιος Κύριλλος ἐπίσκοπος Γορτύνης, ΕΕΒΣ 16, 1940, pp. 247-251 e N. B. Tomadakis, ΕΕΒΣ 24, 1954, pp. 72-73.

(7) *Note Agiografiche*, fasc. 9, Città del Vaticano 1953 (*Studi e Testi* 175) ss. 201-229: S. Cirillo vescovo di Gortina e martire. Il de' Cavalieri non menziona lo studio di Papadopoulos.

(8) Vatopedini 84 (s. IX-X), 1667 (s. X), 655 (apogr. s. XVI). Edizione anteriore Acta SS II iul., pp. 684-686.

σκόπου Κρήτης μητροπόλεως Γορτύνης πρό δεκαεπτὰ καλανδῶν Ἰουλίων ». In tale testo il Santo è ricordato solo una volta come vescovo: « καὶ τῶν δημίων κημωσάντων Κύριλλον, τὸν ἁγιώτατον ἐπίσκοπον » (228, 24-25), e tre volte come arcivescovo, e cioè nell'iscrizione (INSCRIPTIO), « Κυρίλλου τοῦ ἁγίου μάρτυρος ἀρχιεπισκόπου ἡμῶν γενομένου » (227, 6-7) e « ὁ Ἅγιος Κύριλλος ὁ ἀρχιεπίσκοπος » (227, 12-13).

Già il de' Cavalieri osservò che: « Sulla cattedra spirituale di Gortina, metropoli dell'isola, siede il venerando Cirillo, al quale l'agiografo panegirista dà costantemente il titolo di ἀρχιεπίσκοπος, tranne una volta, dove lo chiama τὸν ἁγιώτατον ἐπίσκοπον, si direbbe per una svista. Ma quest'ultimo è certo il titolo che gli dava la Passio originale, come c'insegnano le due notizie biografiche nel Sinassario della Chiesa di Costantinopoli » (1). Quando è stato scritto però il Μαρτύριον? In base a quanto è stato già sopra esposto, dopo il 539, quando cioè il primate usa per la prima volta il titolo di *arcivescovo*. Esiste tuttavia anche un'altra prova. Nel Μαρτύριον di Cirillo questi non è più chiamato arcivescovo di Gortina, bensì arcivescovo di Creta. Come ho già mostrato altrove, ciò è costante per Andrea di Creta, l'innografo († 720?), oscilla tuttavia nell'uso anche prima di lui (2).

Devo far notare che il titolo di vescovo è stato conservato in testi liturgici, trattandosi del vero Cirillo, e cioè nella sua sequenza: « Ἀκολουθία τοῦ ἁγίου ἱερομάρτυρος Κυρίλλου ἐπισκόπου Γορτύνης τῆς Κρήτης ψαλλομένη τὴν 14 Ἰουνίου » (3). Inoltre Genesio, diventato causa della confusione di persona e creazione della leggenda dell'esistenza di un secondo martire Cirillo, lo cita in questi termini: « Ἐν ταύτῃ δὲ τῇ νήσῳ Κύριλλος ὁ θαυμάσιος, ὁ Γορτύνης ἐπισκοπήσας τῆς πόλεως, ὑπὲρ Χριστοῦ ὡς ἱερεῖον ἄμωμον ἐσφαγίαστο » (4). È Genesio che segue il Pseudo-Simeone Magistro, citando « Κύριλλος ὁ θαυματουργὸς ἐπίσκοπος Γορτύνης » (5).

(1) Pio Franchi de' Cavalieri, *Note Agiografiche*. fasc. 9, p. 208.

(2) Cfr. N. B. Tomadakis, ΕΕΒΣ 24, 1954, p. 85.

(3) Hilarionos ἐπισκόπου Ῥεθύμνης, Ἀκολουθίαι, 1877, pp. 245-250. Cfr. Louis Petit, *Bibliographie des Acolouthies Grecques*, Bruxelles 1926, p. xxvi.

(4) Genesio, *Reg.* (Bonn) 18, 7 seg.

(5) S. Magistro, *Annales* (Bonn) 645, 5 seg.

III.

1. Come ho mostrato altrove (1), lo svolgimento della leggenda relativa a Cirillo II gli attribuisce nei testi storici il titolo di *proedro*. Così i continuatori di Teofane: « τότε καὶ Κύριλλος ὁ Γορτύνης πρόεδρος, ἐπεὶ μὴ τούτοις εἰς ἄρνησιν ἐχώρει Χριστοῦ, ὡς ἱερεῖον ἄμωμον ἐσφαγίαστο » (2). E G. Cedreno: « τότε δὴ καὶ ὁ Κύριλλος ὁ Γορτύνης πρόεδρος στέφει τελειοῦται μαρτυρικῷ, μὴ θελήσας ἀρνήσασθαι τὸν Χριστόν » (3).

Questi testi dal decimo secolo in poi introducono tale nome che era già in uso non solo nella terminologia ecclesiastica, bensì anche in quella civile. Πρόεδρος era il primo, il preposto ad una gerarchia e, trattandosi di un vescovato, il vescovo (4), e di una chiesa il preposto ad essa (5). Una bolla (6) chiama proedro Andrea di Creta, e cioè il primate (ταρακαθήμενον) della Chiesa di Creta (7).

2. Recentemente è stato pubblicato il « Βίος τοῦ ἁγίου πατρὸς ἡμῶν Μύρωνος ἐπισκόπου Κρήτης τοῦ θαυματουργοῦ » (8) da un codice del Santo Sepolcro del XII secolo (9). In esso ho notato « τῆς Κρήτης βλαστὸς ὁ θαυμαστὸς οὗτος Μύρων ἧς καὶ πρόεδρος καὶ ποιμὴν ἐγένετο κάλλιστος » (48, 3); « τοῦ προέδρου Κρήτης τὸν βίον ἀλλάξαντος, ἐπὶ τὸν τῆς ἐπισκοπῆς ὁ Μύρων ἀνάγεται θρόνον » (96, 46-47). Cioè due volte il santo e i suoi predecessori sono

(1) Tomadakis, op. cit., pp. 72-73.
(2) Theophanes Continuatus (Bonn) 77, 17 seg.
(3) G. Cedreni, *Hist. Comp.* (Bonn) 94, 18-19.
(4) Cfr. Ducange, *Glossarium med. et inf. Graecitatis* I, 1688 c. 1236. V. Laurent, *Les bulles metriques*, Ἑλληνικά, 8, 1935, p. 339 (index). V. Laurent, *La collection C. Orghidan*, Paris, 1952, No 378 (proedro è l'episcopo Παλαιῶν Πατρῶν).
(5) Migne, P.G. 100 c. 1117, 1121 « τί δὲ χρὴ λέγειν περὶ τῶν προέδρων τοῦ τε Ῥώμης καὶ Ἀντιοχείας, Ἱεροσολύμων καὶ Ἀλεξανδρείας », « Γερμανὸν τὸν θεῖον καὶ ὀρθοτόμον τῆς Ἐκκλησίας Πρόεδρον » (Patriarca di Costantinopoli).
(6) Steph. Xanthoudidis, Μολύβδιναι βοῦλλαι ἐκ τῆς Κρήτης, ΕΕΒΣ, 2, 1925, p. 44-45. Cfr. V. Laurent, *Byzantion*, V, 1930, p. 634.
(7) Cfr. Tomadakis, ΕΕΒΣ 24, 1954, pp. 83-84.
(8) Bas. Laourdas, Περὶ τοῦ Ἁγίου Μύρωνος, Κρητικὰ Χρονικά, 6, 1952, pp. 47-51.
(9) Cod. Sancti Sepulchri 17, ff. 171-173.

chiamati in questo testo agiografico πρόεδροι Κρήτης. Ciò significa che il testo originale della Passio è stato scritto dopo il 961, e cioè durante il secondo periodo bizantino, quando da Andrea e dai sopra ricordati Continuatori di Teofane e poi da Cedreno viene usato per il capo della Chiesa di Creta il titolo di proedro.

3. Da quanto è stato sopra esposto si deduce che, nonostante l'uso dei titoli πρόεδρος, ἀρχιεπίσκοπος ed ἐπίσκοπος, il titolo di μητροπολίτης non si presenta nei testi agiografici riguardanti i Santi della Chiesa di Creta. E ciò perchè tale titolo (invece di ἀρχιεπίσκοπος) non prevalse esclusivamente se non durante il periodo della turcocrazia (1645-1898), quando sono stati dimenticati e messi da parte i titoli di proedro e di arcivescovo, mentre il primate dell'isola era chiamato metropolita di Creta. Per quanto però a Creta abbiano subito il martirio per la fede cristiana diversi gerarchi della Chiesa (come Metodio di Lampis e Gerasimo di Creta ed i membri del sacro Sinodo, uccisi dai Turchi prima e dopo la grande rivoluzione del 1821, per cui la Grecia ha ritrovato la sua libertà), nessuno di essi è stato proclamato santo nè è stato introdotto nel catalogo dei Martiri della Chiesa Orientale. Ciò sicuramente è dovuto al timore dei Cristiani (e dell'amministrazione ecclesiastica), per causa della violenza allora prevalente [1], la quale avrebbe considerato come rivolto contro di essa ogni atto contrario.

Atene.

Nicolas B. Tomadakis
Professore di Filologia Bizantina
nell'Università di Atene

(1) Al contrario, diventarono martiri semplici contadini, di cui la santificazione è stata imposta dal basso, da parte del popolo, il quale ha onorato la loro memoria e ha preso cura per la loro Acoluthia (φυλλάδα).

Unveröffentlichte Gebete Isidors von Kijev

Im Vatic. graec. 914 fol. 56 recto bis 58 recto sind vier Gebete Isidors von Kijev enthalten, die in seiner bekannten kalligraphischen Art geschrieben sind; sie sollen im folgenden veröffentlicht werden. Pierling P., *La Russie et le Saint-Siège*, I, Paris 1896, S. 10 und Mercati G., *Scritti d'Isidoro il Cardinale ruteno*, Roma 1926, S. 20f. haben auf die vier Briefe bereits aufmerksam gemacht.

Stil und Sprache lehnen sich an die byzantinische Liturgie an. Es ist aber die Satzbildung und der Gebrauch der grammatikalischen Formen nicht immer regelmässig, wie auch die Satzverschränkungen und die breiten Ausführungen zusammen mit der mehr formelhaften Hofpanegyrik die Lektüre für uns nicht leicht machen. Ein gewisser gemeinsamer Zug aller vier Gebete ist der Gedanke, dass die Obrigkeit und insbesondere die Herrschergewalt gottgewollt ist und eine Naturnotwendigkeit darstellt; in den ersten drei Gebeten ist die staatliche Obrigkeit gemeint, das vierte ist allgemeiner gehalten und kann sowohl auf die staatliche wie kirchliche Obrigkeit bezogen werden. Einige Male ist gesagt, dass der Herrscher ein Geschenk, eine Wohltat Gottes ist. In allen Gebeten erklingen patriotische Töne, begreiflich, denn das oströmische Reich ist tödlich bedroht von den Türken. Die mit Ausdrücken wie « taxis » u. ä. wiederholt gelehrte tagmatische Ordnung rückt die Gebete in die Nähe der bekannten Bibelstellen Röm 13; 1 Tim 2, 2; Tit 3, 1; 1 Petr 2, 13-17 und von 1 Clem. Der Anfang der vier Gebete hat ausserdem Anklänge an den Schöpfungshymnus in 1 Clem 19f. und 40 f. Über den Patriotismus Isidors vergl. des Verfassers Buch: *Die Union des Konzils von Florenz in der Russischen Kirche*, Würzburg 1938, S. 70 f. In den ersten drei Gebeten tritt die Verbundenheit Isidors mit der Dynastie zutage. Es sind deshalb patriotisch-dynastische Gebete.

Im 1. Gebete erhofft Isidor besondere Wirkkraft διὰ τὸ περιτεθέν μοι τουτὶ σχῆμα d. h. von seinem Mönchsgewand; über σχῆμα siehe Ducange, *Glossarium... mediae et infimae Graecitatis*, col. 1505-1507. Isidor gedenkt des Kaisers und seiner bedrängten Lage, ferner der Kaiserin und des Thronfolgerpaares. Nach Mercati 20 kann das Gebet nicht unter Johannes VIII. Paläologus (1425-1448) verfasst gedacht werden, weil dieser keine Kinder hatte, sondern es muss schon unter dessen Vater Manuel II. Paläologus (1391-1425) entstanden sein, und zwar näherhin entweder in der Zeit der ersten Ehe des Thronfolgers Johannes mit Anna von Russland 1411-1417 oder der zweiten Ehe mit Sophia von Monferrat von 1421 ab. Bei der Erwähnung der Barbaren, die « wie Hunde » die Stadt Konstantinopel eingekreist haben, ist Psalm 21, 17 zitiert und bei den Klagen in freier Form auch Psalm 78, wie ja überhaupt bei den Gebeten biblisches Gut mehrfach verwendet wird.

Das 2. Gebet ist nach Mercati 21 für den Despoten Theodor von Achaja, den Sohn des Kaisers Manuel II. Paläologus verfasst, ist also von 1407 ab zu datieren. Die Einleitung hat den Gedanken der alles beherrschenden und durchwaltenden Gottesmacht und spricht von der gottgesetzten Ordnung des Gehorchens, sowie von dem obrigkeitlichen Anspruch auf Ehrfurcht und Gehorsam, der auch dem gottgewählten Despoten zukommt. In dem Satze ὃ γάρ ἐστι τῷ θεῷ... δέδοται haben wir die politische Theologie des byzantinischen Reiches bzw. des christlichen Römerreiches, die auf das kirchenpolitische Programm des Eusebius von Caesarea zurückgeht: Gott ist der Allherrscher über die ganze Welt, der Herrscher auf Erden hat einen Teil der göttlichen Gewalt erhalten; oder so: Gott herrscht im Himmel, auf Erden aber herrscht als sein Stellvertreter der Kaiser. Rechtmässig ist die Herrschaft, die mit Gottes Hilfe von den Vorfahren auf die Söhne übertragen wird; so vertritt Isidor das Legitimitätsprinzip.

Das 3. Gebet ist demselben Fürsten gewidmet wie das zweite. Die Gedanken sind auch ähnlich, nur ist wie im 1. Gebet die Bezugnahme auf die Barbaren deutlicher, welche das Gottesvolk der Oströmer zu verschlingen drohen.

Das 4. Gebet, zum Amtsantritt eines Metropoliten von Monembasia auf dem Peloponnes verfasst, hat die Entstehungszeit um 1413 oder später, nach Mercati 10-13 und 21. Mit seiner christologischen Einleitung wirkt es zuerst wie ein Glaubensbekenntnis. Diesmal wird das hierarchische Prinzip stärker hervorgehoben:

Gott ist es, der für die Menschen Vorsteher bestimmt hat, die aber nicht auf eigene Würdigkeit und Kraft, sondern auf die Hilfe Gottes vertrauen.

Alle vier Gebete schliessen mit der Doxologie. Die Vermutung ist berechtigt, dass Isidor seine selbstverfassten Gebete im Anschluss an Homilien vorgetragen hat. Sie ähneln, wie gesagt, den byzantinischen liturgischen Gebeten, so dem Königsgebet in der Basiliusliturgie. Vielleicht sind sie gesprochen worden an den Tagen, an denen für den Kaiser gebetet wurde, etwa an Epiphanie oder am Jahresanfang 1. Sept. oder an Kreuzerhöhung 14. September. Es dürften echte Gebete sein, nicht bloss literarische Werke oder Stilübungen, trotz eines platonisierenden Einschlags. Denn sie sind mit dem Herzen geschrieben, mit der innigen Vaterlandsliebe, die einen um das Schicksal der Heimat tiefbesorgten Patrioten beseelte; so sind es beachtenswerte Dokumente aus der Endzeit des oströmischen Reiches, vor dem Untergang des Neuen Rom am Bosporus. Die Gebete spiegeln auch das byzantinische religionspolitische System wieder, siehe hiezu Treitinger O., *Die oström. Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell*, Jena 1938, und Ziegler A. W., *Die byzant. Religionspolitik und der sog. Cäsaropapismus*, in: Münchener Beiträge zur Slawenkunde, Festgabe P. Diels, München 1953, 81-97.

Nachdem in Byz. Zeitschr. 44, 1951, 570-577 und Or. Christ. Period. 18, 1952, 135-142 vom Verf. die restlichen Briefe Isidors veröffentlicht sind, dürfte, soweit uns bekannt, mit unseren Gebeten der griechische Nachlass Isidors vollständig veröffentlicht sein.

1. Gebet

Τοῦ αὐτοῦ εὐχαί. Ὑπὲρ τῶν βασιλέων.

Εὐεργέτα καὶ μεγαλώνυμε δέσποτα, τῶν αἰώνων βασιλεῦ καὶ παντὸς φαινομένου καὶ νοουμένου δημιουργέ, ἄναρχε μόνε καὶ ὡς ἀληθῶς κραταιὲ καὶ ἀληθινὲ κύριε, ὁ τῶν βασιλευόντων βασιλεὺς καὶ ἀρχιερατευόντων μέγας ἀρχιερεύς, ὁ ποικίλῃ σοφίᾳ καὶ ἀῤῥήτῳ πρότερον μὲν τὰς οὐρανίους παραγαγὼν εἰς τὸ εἶναι δυνάμεις, ἀρίστῃ τάξει καὶ ἁρμονίᾳ τοὺς (1) περὶ τὴν σὴν ἀπρόσιτον δόξαν ῥυθμίσας

(1) Am Rande steht τὰ, was wohl nicht richtig ist.

καὶ τάξας, τῶν ταγμάτων ἑκάστῳ παρασχὼν τὸ τῆς λειτουργίας πρόσφορον, εἶτα καὶ τόδε καθυποδείξας τὸ πᾶν βουλήματι μόνῳ τῷ σῷ, καὶ μηδενὶ ἑτέρῳ τὴν διαμονὴν τῶν θεωρουμένων τούτων ἢ ῥυθμῷ καὶ τάξει καὶ ἀναλογίᾳ φέρεσθαι παρασχών, μηδὲ μόνον τόν, δι' ὃν (1) τὰ πάντα παρήγαγες, ἀτάκτως τε καὶ ἀνωμάλως κινεῖσθαι ὠμόν τινα καὶ θηριώδη βίον ἔχειν ἀφείς, ἀλλὰ τὸν ἐν τῷ ἀρίστῳ κτίσματι ἄριστον κελεύσας ἰθύνειν καὶ τοῦ λοιποῦ γένους ἐννόμως ἄρχειν παρασκευάσας κατὰ τὴν σὴν βουλήν τε καὶ θέλησιν· ἐπίβλεψον νῦν καὶ τῆς δεήσεως ἐπάκουσον ἐμοῦ τοῦ ταπεινοῦ καὶ ἀναξίου δούλου σου, τοῦ μὴ διὰ τὴν πεποίθησιν τῶν ἐμῶν ἔργων δεομένου σου, ἀλλὰ διὰ τὸ περιτεθέν μοι τουτὶ σχῆμα ὡς αὐτὸς ἠθέλησας, καὶ πάρεχε τῷ ὑπὸ τῆς σῆς μεγαλοδυνάμου χρισθέντι δεξιᾶς χειρὸς καὶ καλλωπισθέντι πάσαις ἀρεταῖς τε καὶ χάρισι καὶ παντοδαπῇ κομῶντι σοφίᾳ τε καὶ συνέσει, καὶ τῆς σῆς κληρονομίας βασιλέα καὶ ἀρχηγὸν αὐτὸν ἀποφήνας, ὡς ὑπ' αὐτοῦ ταύτην διοικεῖσθαι κατὰ τὸ σὸν θέλημα. τούτῳ δώρησαι νίκην κατὰ τῶν περικυκλωσάντων ἡμᾶς καὶ ὠρυομένων καταπιεῖν τὸ σὸν ἅγιον ἔθνος καὶ εἰς τὸ μηδὲν εἶναι ἡμᾶς βουλευομένων βαρβάρων. περιεκύκλωσαν γὰρ ἡμᾶς νῦν ὡσεὶ κύνες πολλοί, προφητικῶς εἰπεῖν, καὶ διαῤῥῆξαι ἡμῶν τοὺς πρὸς τὴν σὴν ἁγιωσύνην τῆς πίστεως δεσμοὺς καὶ τοὺς παρὰ σοῦ χρηστοὺς καὶ ἐλαφροτάτους ἐπιτεθέντας ἡμῖν ἆραι τῆς εὐσεβείας ζυγοὺς ἠβουλήθησαν, καὶ ἀντὶ σοῦ — φεῦ τῶν ἐμῶν ἁμαρτιῶν — τῷ ἀδικωτάτῳ καὶ πονηροτάτῳ καὶ ἀρχῆθεν ἀνθρωποκτόνῳ οὕτω καὶ νῦν δουλεύειν ἡμᾶς βιαζόμενοι. κατὰ τούτων δὴ τῇ ἐξ ἁγίου σου κατοικητηρίου
56v δυνάμει καὶ βοηθείᾳ τὴν δεξιὰν ὅπλισον || τοῦ ὑπὸ σοῦ δωρηθέντος ἡμῖν ἀρίστου καὶ γαληνοτάτου βασιλέως, ὑγίειάν τε καθαρὰν καὶ ζωὴν σὺν εὐθυμίᾳ μακρὰν χάρισαι, διὰ τὴν σὴν μᾶλλον κληρονομίαν, ἣν πάλαι ἡρετίσω βασιλεύεσθαι. οὐδὲ γὰρ ἔκρινας ἀβασίλευτον εἶναι τὸ σὸν γένος, – ἢ γὰρ οὐδεν διέφερε σώματος καρδίας ὄντος χωρίς, – σὺν αὐτῷ δὲ καὶ τῇ πανταρίστῃ (2) καὶ λαμπροτάτῃ αὐγούστῃ καὶ ταῖς ἀρεταῖς ἁπάσαις μᾶλλον τῆς ἁλουργίδος ὡραϊζομένῃ. δίδου δὲ καὶ τῷ ἐξ αὐτῶν φύντι λαμπροτάτῳ καὶ κατ' αὐτοὺς τ' ἄλλα πάνθ' ὑπάρχοντι μάλιστα δὲ κἂν τῇ διαδοχῇ τῆς ἀρχῆς ὑπὸ σοῦ τηρουμένῳ ῥίζης θειοτάτης νεοθαλεῖ βλάστῃ καὶ πολλοῖς βρυούσῃ τοῖς τῆς εὐσεβείας καρποῖς εἰς βαθὺ καὶ λιπαρὸν ἀφικέσθαι γῆρας, μετὰ τῆς

(1) Das δι' οὗ des Textes muss in δι' ὃν verbessert werden, weil es sonst keinen rechten Sinn gibt. Diesen Hinweis wie auch andere verdanke ich H. Kollegen Dr. Perikles-Petros Ioannou, München.

(2) Geschrieben ist πάντ' ἀρίστῃ.

παρὰ σοῦ συζευχθείσης αὐτῷ νέας αὐγούστης· προσέτι δὲ καὶ πᾶσι τοῖς ἐξ αὐτῶν γεννηθεῖσι καλοῖς καὶ ἀγαθοῖς καὶ τὴν ὥραν περιττοῖς καὶ τῇ καλοκαγαθίᾳ ὥσπερ τῇ τῆς ἡλικίας ἀναδρομῇ οὕτω καὶ ταῖς τῆς ψυχῆς τεθηλόσι χάρισιν, εἰς πολυετῆ καὶ μακρὸν διαμεῖναι χρόνον, εὐτυχῶς τε αὐτοὺς τὸν πάντα διαπεράναι βίον, ἐν σοὶ τῷ νοουμένῳ καὶ πιστευομένῳ καὶ τρισὶ τοῖς χαρακτῆρσι γνωριζομένῳ, μόνῳ ἀληθινῷ καὶ βασιλεῖ θεῷ, ᾧ πρέπει πᾶσα δόξα τιμὴ κράτος μεγαλωσύνη τε καὶ μεγαλοπρέπεια νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν.

2. Gebet

Ὑπὲρ τοῦ δεσπότου.

Ἡ προαιώνιος καὶ ὑπέρχρονος πάντων αἰτία καὶ ποιητικὴ δύναμις, ἡ μόνη ὡς ἀληθῶς πάντων ἀρχὴ καὶ ἐξουσία τῶν ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς, ἡ φαιδρύνασα καὶ ποικίλλασα τόδε τὸ πᾶν τῷ τῶν ὡρῶν στεφάνῳ καὶ τάξιν περιθεῖσα καὶ καλλωπίσασα τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος, ὥστε διὰ τῆς ἀρχῆς συντηρεῖσθαι τοὺς παρὰ θεοῦ νόμους καὶ καλῶς ἰθύνεσθαι καί, ὡς δεῖ παρ' ὑμῶν, ὅσον ἐδωρήθη παρὰ τῆς παντοκρατορικῆς καὶ παντοδυνάμου χειρὸς ὑμῖν τοῦ θεοῦ, τηρεῖ καὶ λαμπρύνει σου τὴν κεφαλὴν τῷ χορῷ πασῶν τῶν ἀρετῶν, ἃς δὴ καθαρὸν ἐφόδιον μετὰ πολυετῆ καὶ μακρὸν τὸν ἐνταῦθα βίον λήψῃ μετὰ σεαυτοῦ, ὅτε σου κοσμήσει τὴν κεφαλὴν ὁ μόνος ὡς ἀληθῶς στεφοδότης καὶ παροχεὺς τοῦ τῆς διοικήσεως τῆς ἀρχῆς μισθοῦ, ὑπὲρ ἧς καὶ τὸ ὑπήκοον τοῦτο καθυπακούειν σου τῇ λαμπρότητι παρεσκεύασε ποιμαίνεσθαι παρ' αὐτῆς ὥσπερ δὴ τῷ θεῷ φίλον· καὶ νόμον ἔθηκε || τοῖς ὑπὸ χεῖρα πᾶσι μετ' ἐκεῖνον σοὶ πᾶσαν νέμειν αἰδῶ καὶ 57r
τιμήν· σὲ δὲ ἐξελέξατο κύριον καὶ δεσπότην τουτωνὶ ἐννόμως καὶ δικαίως αὐτῶν ἄρχοντα καὶ ἐπιστατοῦντα, οὗπερ οὐδὲν τῶν ἐν γῇ τιμιώτερον· ὃ γάρ ἐστι τῷ θεῷ κατὰ πάντων, τοῦθ' ὑμῖν τοῖς κατὰ νόμον ἄρχουσιν ἐν μέρει παρ' αὐτοῦ δέδοται. τί γὰρ τῆς μετὰ δικαιοσύνης ἀρχῆς βέλτιον, ὥσπερ τοὐναντίον οὐδὲν οὕτω χεῖρον, ὡς δικαιοσύνης αὕτη χωρίς· ἀλλὰ σὲ πρὸ τῶν ἄλλων αὕτη κοσμεῖ καὶ γεραίρει, κρηπῖδα καὶ βάσιν ἀσφαλῆ μετὰ πατρικῆς καὶ βασιλικῆς εὐχῆς καὶ κληρονομίας αὐτὴν κεκτημένον· αὕτη γὰρ ὡς ἀληθῶς ἔννομος ἀρχὴ καὶ δικαία ἡ μετὰ τῆς τοῦ θεοῦ συνεργίας παρὰ τῶν προγόνων τοῖς υἱέσι δωρουμένη. εἶτα καὶ τὰ τῶν ἔργων λαμπρὰ κοσμοῦντα καὶ φαιδρύνοντα ταύτην μᾶλλον τῶν διαυγῶν καὶ πολυ-

τελῶν λίθων, ἣν καὶ ἰθύνοις καλῶς εἰς βαθὺ καὶ λιπαρὸν ἀφικόμενος γῆρας, καὶ παίδων ὀψόμενος παῖδας, εἴς τε τοῦ γένους εἴς τε τῆς ἀρχῆς διαδοχήν. τρόπαιά τε καὶ νίκας κατὰ τῶν ἐχθρῶν διὰ παντὸς παρέχοι σου τῇ ὑψηλότητι καὶ αὔξησιν τοῦ ὑπηκόου παντὸς, εὐετηρίαν τε μακρὰν καὶ ὑγίειαν· ὅπως εὐφημῆται μὲν καὶ παρὰ παντὸς ἀνθρώπου τὸ σὸν ὄνομα, καὶ ἀεὶ κοσμεῖταί σου ταῖς εὐφημίαις παρὰ πάντων ἡ θεία κεφαλή, κοσμηθείη δὲ καὶ ἐν τῇ τῆς ἀνταποδόσεως τῶν καλῶν ἔργων ἡμέρᾳ παρὰ τοῦ μόνου ὡς ἀληθῶς κυρίου καὶ ἀληθινοῦ στεφοδότου καὶ βασιλέως, ᾧ πρέπει πᾶσα δόξα τιμὴ καὶ κράτος νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας.

3. Gebet

Ὑπὲρ τοῦ αὐτοῦ.

Παντόκρατορ (1) καὶ μεγαλοδύναμε Κύριε, ὁ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας ποιητὴς καὶ δημιουργός, ὁ μόνος πάντων ὡς ἀληθῶς βασιλεὺς καὶ δεσπότης, ὁ τὸ πᾶν τόδε καθ᾽ ὁμοίωσιν τὴν σὴν ῥυθμῷ καὶ τάξει κινεῖσθαι καὶ διοικεῖσθαι ὑπὸ τῶν παρὰ τῆς σῆς δεξιᾶς χειρὸς κραταιουμένων κατασκευάσας, ὥστε τὴν σὴν κληρονομίαν ὑπ᾽ αὐτῶν καλῶς καὶ ὡς σοὶ φίλον ἰθύνεσθαι, καὶ τὴν καθ᾽ ἡμᾶς προσειληφέναι σάρκα εὐδοκήσας καὶ τὸ ἴδιον αἷμα ἐκχέαι, ἐπάκουσον τῆς ἱκεσίας ἐμοῦ τοῦ ταπεινοῦ καὶ ἀναξίου δούλου σου, καὶ φύλαττε τὸν ὑπὸ τῆς σῆς ἁγιωσύνης ἡμῖν εὐεργετηθέντα δεσπότην καὶ κύριον τοῦ πληρώματος τοῦ χριστωνύμου τοῦδε λαοῦ, καὶ δώρησαι αὐτῷ
57v ἀγαλλίασιν καὶ κατά-‖στασιν ψυχῆς ἀκραιφνῆ, ὑγίειάν τε καὶ εὐρωστίαν τοῦ σώματος, ὅπως διὰ μὲν τῶν τῆς ψυχῆς ἀρετῶν τῶν ἀοράτων ἐχθρῶν καὶ πολεμίων κατακρατῇ καὶ συντρίβῃ τὰς μηχανὰς καὶ ἐνέδρας καὶ πανουργίας αὐτῶν, διὰ δὲ τῶν τοῦ σώματος τοὺς ὁρατοὺς τούσδε βαρβάρους τοὺς καθ᾽ ἑκάστην ἡμέραν ὠρυομένους καὶ ἐκζητοῦντας καταπιεῖν τὸ σὸν ἅγιον ἔθνος, καὶ εἰς τὸ μηδὲν εἶναι ἡμᾶς ἐφιεμένους· οὓς καὶ τέλεον τῷ τῆς δουλείας ζυγῷ καθυπαχθῆναι παρασκεύασον, ἵνα ὑμνῆται μὲν καὶ δοξάζηται καθαρῶς ὑπὸ πάντων τὸ σὸν ἅγιον ὄνομα, εὐφημῆται δὲ καὶ ὁ λαμπρότατος ἡμῖν δεσπότης καὶ στέφανος ὑπὸ τῶν ἐπαίνων αὐτῷ πλέκηται παρὰ πάντων, πασῶν τῶν χαρίτων μεστός, ὥσπερ δὴ καὶ παρὰ τῆς σῆς δεξιᾶς, χάριν τῶν καλῶν καὶ λαμπροτάτων ἔργων αὐτοῦ. δώρησαι δὲ αὐτῷ

(1) Geschrieben ist der Nominativ Παντοκράτωρ.

καὶ ζωὴν μακρὰν σὺν ὑγιείᾳ καθαρᾷ πρός τε τῆς ἐξουσίας πρός τε τοῦ γένους διαδοχήν, ἣν πάλαι τοῖς προγόνοις αὐτοῦ ἐδωρήσω, τηροῦσι ταύτην, καὶ σὺν εὐσεβείᾳ τοῖς υἱέσι παραπέμπουσιν. δὸς τοιγαροῦν αὐτῷ τὴν διαδοχὴν τῆς ἀρχῆς μετὰ πολλῆς παραπέμψειν τῆς αὐξήσεως τοῖς τούτου ἐσομένοις υἱέσι· ἵν' ὑπὸ πάντων αὐτὸς μὲν εὐφημῆται, ὑμνῆται δὲ πρὸ τούτου καὶ δοξάζηται καὶ μεγαλύνηται τὸ σὸν ἅγιον ὄνομα, ᾧ πρέπει πᾶσα δόξα τιμὴ κράτος μεγαλωσύνη τε καὶ μεγαλοπρέπεια νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν.

4. Gebet

Εὐχὴ ἐπιβατήριος εἰς τὴν πόλιν Μονεμβασίαν.

Πολυεύσπλαγχνε καὶ μακρόθυμε δέσποτα, ὁ τῷ ἀφάτῳ πελάγει τῆς σῆς ἀγαθότητος τὴν ἡμετέραν φύσιν ἐκπεπτωκυῖαν ἄνωθεν διὰ σαυτοῦ ἐπαναγαγὼν εἰς τὸ ἀρχαῖον ἀξίωμα, καὶ πάνθ' ὑπομείνας ὑπὲρ τῆς ἐπανορθώσεως ἡμῶν, καὶ τὴν ἀρὰν καταργήσας σὺν τῷ ἀρχηγῷ καὶ ἐφευρετῇ καὶ δημιουργῷ τῆς κακίας, ἐχθίστῳ τε καὶ πολεμιωτάτῳ τοῦ γένους ἡμῶν, ὁ καταξιώσας τῇ ἀπροσίτῳ θεότητι τὸ φθαρτὸν τοῦτο καὶ ἡμέτερον σῶμα ἐνδύσασθαι, καὶ ὑποστὰς τὰ τῆς φύσεως πάντα (¹) πλὴν τῆς ἁμαρτίας καὶ παθὼν πάνθ' ὅσα δὴ καὶ πέπονθας, χάριν τοῦ ὑπὸ σοῦ καλῶς καὶ ὡς ἐχρῆν σου τῇ δόξῃ ἀρίστου κτίσματος δημιουργηθέντος, τῆς θεότητος ἀπαθοῦς διαμεινάσης· εἶτα μετὰ τὸν σταυρὸν καὶ τὴν ταφὴν καὶ τὴν ἔγερσιν ἀνυψωθεὶς καὶ τὸν || ἄνθρωπον διὰ σαυτοῦ ἀνυψώσας ἐλεύθερόν τε τοῦ παλαιοῦ 58ʳ
πταίσματος ἀναδείξας ὑπὸ τάξιν τε ἀρίστην κυβερνᾶσθαι τὸ σὸν χριστώνυμον πλήρωμα παρασκευάσας, προστάτας δὴ καὶ οἰκονόμους τῶν ἀνθρωπίνων ψυχῶν ἀποφήνας, ὥσπερ δὴ κα' μὲ τὸν οἰκτρὸν ποιμένα τοῦ πληρώματος τοῦδε κατηξίωσας. οὐ γὰρ τῇ ἐμῇ ἰσχύι καὶ ἀρετῇ καὶ συνέσει θαῤῥῶν ὑπεῖξα, ἄμοιρος γὰρ τούτων αὐτὸς ἁπάντων, ἀλλὰ τῇ κραταιᾷ καὶ παντοδυνάμῳ σου χειρὶ συνεφαπτομένῃ καὶ συνεπιῤῥωννυούσῃ τὴν ἐμὴν οὐθενότητα, τουτί μοι τὸ περιτεθὲν ἀνεβαλλόμην ἀξίωμα. διὰ τοῦτο δέξαι μου τὴν παροῦσαν ἱκετείαν εὐμενῶς καὶ ἐπάκουσον δεήσεως ἐμοῦ τοῦ ἀλιτροῦ καὶ ῥῦσαι πρῶτον μὲν ἀπὸ πασῶν τῶν ἐπιβουλῶν καὶ πονηριῶν τοῦ νοητοῦ τῆς κακίας δημιουργοῦ τὰς τῶν τῇδε ἀνθρώπων ψυχὰς καὶ ἀνωτέρας διαφυλάττοις ἐκείνων, ὅπως ὑμνῆται καὶ δοξάζηται τὸ σὸν πανάγιον ὄνομα ἐν εἰ-

(¹) Hier folgende ausgestrichene Worte: καὶ παθὼν πάνθ' ὅσα.

λικριναῖς καὶ ἀκηράτοις ψυχαῖς κἀνταῦθά τε καὶ προσέτι μετὰ τὴν τοῦ θνητοῦ τούτου σώματος ἀπόθεσιν, ὅπου σοι τῶν δικαίων πάντων ὁ θειότατος προσπελάζων χορὸς εὐφρανθήσεται καὶ ἀγαλλιάσεται ἡδονὴν ἀνεκλάλητον καὶ ἀπόῤῥητον. ἔπειτα δὲ παρέχοις ἐλεύθερον παντὸς ἔθνους καὶ ἀνεπίβατον τὸ σὸν ποίμνιον· ὅπως ἐν ἠρεμίᾳ ψυχῆς καὶ γαλήνῃ διαπερῶν ἀκινδύνως ἀπὸ πάσης ἐπηρείας καὶ θλίψεως εὐφημῇ δοξάζῃ μεγαλύνῃ καὶ προσκυνῇ τὸ σὸν πανάγιον καὶ θειότατον ὄνομα, ᾧ πρέπει πᾶσα δόξα τιμὴ μεγαλωσύνη τε καὶ μεγαλοπρέπεια νῦν τε καὶ εἰς τοὺς ἀπεράντους αἰῶνας.

München

A. W. ZIEGLER

Impr. pot.: Romae, 8-VI-1955. I. O. DE URBINA S. I., *Praes. Pont. Inst. Or.*
IMPRIMATUR: *Ex. Vic. Urb* 15-VI-1955 - A. TRAGLIA, Arch. Caes. *Vicesger.*

1955 — ROMA — TIPOGRAFIA PIO X — VIA ETRUSCHI, 7-9

INDEX

La carità pastorale in S. Gregorio Nazianzeno

INTRODUZIONE

1. *Una sorgente nascosta.*

In una delle opere più importanti di questi ultimi anni su S. Gregorio Nazianzeno (¹), il Plagnieux, che intende studiare il S. Padre che per antonomasia fu chiamato il Teologo sotto questo punto specifico, trattando delle qualità che sole permettono al teologo l'accesso alla Teologia, lascia cadere l'osservazione: « Cette doctrine se confond partiellement avec celle de Grégoire sur le sacerdoce. On sait que celle-ci constitue le fond du discours II. Les nombreux échos qu'elle a suscités ont presque fait oublier la voix qui leur avait donné naissance et dont il n'est pas sans intérêt de rechercher l'accent original » (²). Ci siamo appunto lasciati attrarre dall'interesse di riudire l'accento originale di Gregorio sul Sacerdozio. Nella lettura delle opere di Gregorio, certo, per la sua dottrina sul sacerdozio appare di particolare importanza, come il Plagnieux accenna, l'*Or. II*, *Apologia della sua fuga*, che, pronunciata come orazione di giustificazione, fu da lui poi sviluppata quasi in un trattato sul Sacerdozio; essa meritò di esercitare influsso sul De Sacerdotio di S. Giovanni Crisostomo e sui quattro libri *Regulae Pastoralis* di S. Gregorio Magno, nonchè su altri Padri e Scrittori Ecclesiastici (³). Ma Gregorio Nazianzeno agì per la

(¹) J. PLAGNIEUX, *Saint Grégoire de Nazianze Théologien*, Paris, 1952.

(²) Ibid., p. 72.

(³) Ibid., p. 72, n. 3; cf. p. 354. — Cf. *Monitus in Or. II*, P.G. 35/406. — Q. CATAUDELLA, *Gregorio Nazianzeno. Enciclopedia Cattolica*, VI, 1092. — I. VOLK, *Die Schutzrede des Gregor von Nazianz und die Schrift über das Priestertum von Johannes Chrysostomus. Zeitschrift für praktische Theologie*, 1895, p. 56-63.

S. Gregorio sta inoltre alla sorgente della successiva spiritualità

maggior parte della vita di preferenza come Pastore e Vescovo di Nazianzo, Costantinopoli, in fine ancora, ad tempus, di Nazianzo, sia pur nella riluttanza pel temperamento più inclinato alla vita contemplativa, e fortemente sensibile e impressionato dinanzi all'altezza dei doveri sacerdotali; abbiamo così constatato che tutta la sua opera diviene diremmo preoccupata di riflessioni e insegnamenti sul sovrumano compito Sacerdotale « missione di molta superiorità di forze » (1).

Nella concezione poi del Sacerdozio in S. Gregorio domina preponderante la carità pastorale, della cui dottrina intendiamo precisamente offrire una sintesi (2).

2. *L'esigenza delle funzioni.*

Nel prospettare la carità del Vescovo e Sacerdote verso i fedeli sia della sua Chiesa, che della Chiesa universale, nel suo esercizio e nella sua motivazione, la lettura stessa di S. Gregorio ci ha suggerito di prendere lo spunto *dalle diverse funzioni*, che il Vescovo, e proporzionalmente il Sacerdote, assomma in sè; funzione di: Portatore di pace, Padre, Pastore (e medico), Dottore e Mediatore. Ognuna di esse infatti urge nel Sacerdote con diversa

orientale: a lui attinsero Evagrio Pontico, Diadoco di Photica, S. Massimo Confessore. V. PLAGNIEUX, o. c., p. 359-363. Cf. I. HAUSHERR, *Philautie. De la tendresse pour soi à la charité selon saint Maxime le Confesseur*, Roma 1952, p. 38-9. M. VILLER, *Aux sources de la spiritualité de St. Maxime*, Toulouse, 1930, note 8, 13, 208.

(1) *Or. II., Apol.*, P.G. 35, 480.

(2) Sintesi alquanto laboriosa. Infatti, sebbene davvero « er hat das Herz eines Aszeten und eines Mystikers » e le sue opere siano palpitanti di spiritualità, « er hinterliess uns keine eigentlich geistlichen Schriften » (M. VILLER und K. RAHNER, *Aszese und Mystik in der Väterzeit*, Freiburg i.B., 1939, p. 145), se si eccettua in qualche modo la predetta Or. II. Tanto meno poi ci ha lasciato una esposizione sviluppata della sua concezione ascetico-mistica; tutti gli elementi vanno raccolti, vorremmo dire, come perle in un mare, per poi ricomporre da tutti i passi importanti il disegno, la concezione ascetica che in realtà dominava la sua anima, in stretta dipendenza dalla sua sublime contemplazione delle verità dogmatiche.

Anche per la traduzione non esistono versioni italiane (almeno sufficientemente aderenti e moderne) di S. Gregorio Nazianzeno, all'infuori di tre orazioni tradotte dal CATAUDELLA. (Q. CATAUDELLA, *S. Gregorio Nazianzeno, Orazioni scelte*, Torino, 1935).

accentuazione la carità che egli stesso deve possedere, e che deve trasfondere nei fedeli.

La prima funzione di *Portatore della Pace nella Chiesa* potremo classificarla: *straordinaria* in quanto diviene funzione di primo piano solo quando il dissidio strazia la Chiesa. Dati i dissidi che sconvolsero la sua epoca, questo esercizio di carità: portare e custodire la pace religiosa riempie una porzione importante nell'opera di Gregorio: basti notare che, oltre i numerosi passi occasionali in tutta la sua opera, ben quattro Orazioni si incontrano ex professo in questo tema, ossia le tre *De Pace* e quella *De Moderatione in disputando.*

Le altre funzioni le chiameremo *ordinarie, in quanto inerenti essenzialmente* al duplice fine del Sacerdozio, qual'è concepito da S. Gregorio: generare e crescere i figli al Corpo di Cristo, e rifare Dei.

Sebbene però realmente S. Gregorio si ponga a fuoco ora più l'una ora più l'altra delle sopraelencate funzioni, la divisione piuttosto netta e successiva con cui le tratteremo è in gran parte solo una necessità di esposizione ordinata e approfondita; poiché nella immagine ideale del Sacerdote secondo S. Gregorio le funzioni sopraddette evidentemente si armonizzano, si intrecciano e si fondono.



I. Funzione straordinaria: *Il Portatore della pace* nella Chiesa.

Il secolo IV era il secolo in cui il mondo cristiano era scisso dalla lotta tra Cattolicismo e Arianesimo (oltre le eresie dei Macedoniani, Apollinaristi...), da antagonismi senza fine per sedi episcopali (ricordiamo la contesa per la sede di Antiochia, che oppose in due sezioni quasi tutto il mondo cristiano, in occasione della quale Gregorio pronunciò le *Or. II* e *III De Pace*); senza parlare della persecuzione di Giuliano l'Apostata, e poi degli Imperatori fautori degli Ariani, Costanzo e Valente... (1), e dei prodromi delle invasioni barbariche (2).

(1) Cf. P. GALLAY, *La vie de St. Grégoire de Nazianze*, Paris, 1943 (con completa bibliografia storica), pp. 75; 98-99; 106-108; 132-135; 139-143; 198-203; 217-218.

Per la contesa di Antiochia cf. in specie: F. CAVALLERA, *Le Schisme d'Antioche, IVe-Ve s.*, Paris, 1905. — P. GALLAY. *Grégoire de Nazianze, Poèmes et Lettres*, Paris, 1941, p. 96.

(2) GALLAY, *La vie*, p. 187; 132.

L'anima di Gregorio, come quella di Basilio (se ne percorrano le lettere), sospira appassionatamente per la pace e l'unione, e sente che quella è il suo primo compito vescovile, il primo messaggio da portare ai fedeli [1].

Senza soffermarci che all'occasione sull'opera pacificatrice di S. Gregorio, lasciando tale campo allo storico [2], cercheremo di indagare e sintetizzare, in tutti i punti della sua opera importanti circa la pace, i motivi che impongono ai Sacerdoti e fedeli la cura attiva mai stanca per far fiorire, o rifiorire, e regnare la pace nella Chiesa. Inizieremo con un motivo estrinseco, di analogia, tratto dall'ordine universale e sociale, per passare poi al motivo intrinseco: la rovina della Chiesa stessa per la discordia, in specie lo strazio conseguente in lei come Corpo di Cristo; saliremo quindi ad un motivo più alto, in quanto si fissa in Dio stesso: l'assimilazione allo spirito di Dio, che è Pace, in specie allo spirito del Verbo Incarnato, il Grande Pacificatore. Per internarci infine brevemente nel motivo che ci sembra essere quello profondo e complessivo, che spiega il sospiro e l'attività infaticabile di S. Gregorio per la pace: La Carità, virtù dominante la sua anima in misura sempre crescente.

1. *L'Ordine.*

La necessità della pace nell'ordine per la Chiesa, affinchè non rovini ma prosperi, è chiaramente dimostrata innanzitutto dalla *necessità* della stessa *pace nell'ordine* per lo sviluppo e l'armonia dell'*universo intero*: nei non viventi, nei viventi, nell'uomo, nelle società naturali. L'indissolubile concordanza voluta da Dio tra l'osservare le leggi naturali da lui fissate, che tutto stringono nei vincoli di concordia e mutuo aiuto, e il prosperare, anzi l'esistere stesso dell'universo, costituisce per noi la *voce di Dio*, l'espressione della sua volontà, il modello da ricalcare nella società religiosa che è la Chiesa, affinchè possa raggiungere il suo fine di salvezza del mondo, anzi affinchè possa continuare ad esistere.

(1) *Or. XXII, Secunda de pace*, P.G. 35, 1132. — Cf. A. DONDERS, *Der hl. Kirchenlehrer Gregor von Nazianz als Homilet*, Münster i. W., 1909; p. 62-67. — H. FUCHS, *Augustin und der antike Friedensgedanke*, Berlin, 1926, 96/125 (Or. 6).

(2) Cf. principalmente GALLAY, opere citate, e: P. GALLAY, *Grégoire de Nazianze, Les Discours Théologiques*, Paris, 1942.

Gregorio inizia coll'invitarci ad uno sguardo complessivo al cielo e alla terra, sentendovi la voce della volontà di Dio per noi: « Il secondo motivo [1]: Guardiamo in alto al cielo e in basso alla terra, ubbidendo alla voce divina . . . » [2].

Poi passo passo sviscerando: Già il nome dell'universo κόσμος ci parla di armonia [3]; e la sua formazione non tutta d'un balzo ma successivamente fu disposta dal Logos « a tale scopo... affinché l'ordine entrasse immediatamente colle creature » [4].

Se entriamo poi nelle parti magnifiche del complesso universale, il mondo anorganico mutamente ci legifera l'unanimità nell'influsso benefico della sua pace abituale, come ci ammonisce nelle conseguenze fatali dei suoi turbamenti [5]. Così nel mondo animale fiorisce lo sviluppo e l'attività unicamente per l'ordine (τάξις) immesso da Dio [6]. E soprattutto l'ordine ha fatto sorgere il capolavoro del composto umano: animale ragionevole, vivificato dallo spirito; con un meraviglioso prodigio lo rese immortale; lo strinse nella dolcezza dei vincoli sociali; anzi « Inserì in lui qualcosa di più dell'amore terreno e carnale; l'amore per Dio » [7]. Mentre al contrario « ἀταξία... ha fatto scaturire nelle anime i peccati » [8].

Rivolgendosi poi al mondo sociale: mentre la pace è così stringentemente necessaria non solo al privato con se stesso e con gli altri, ma alle famiglie e città, così che in tutti i gruppi sociali

(1) ... che ci spinge necessariamente alla concordia. Il primo motivo esposto in questo passo da Gregorio è l'imitazione di Dio. In altri testi, per es. *Or. XXXII, De moderatione in disputando*, P.G. 36, 181, porterà l'ordine universale semplicemente per primo.

(2) *Or. VI, De Pace I*, P.G. 35, 740.

(3) *Or. XXXII, De moder.*, P.G. 36, 181. Cf. *Or. VI, De Pace I*, P.G. 35, 740.

(4) *Or. XXXII, De moder.*, P.G. 36, 181.

(5) *Or. VI, De Pace, I*, P.G. 35, 740-741. Cf. *Or. XXXII, De moder.*, P.G. 36, 181-184.

(6) Ibid., 184. Cf. *Or. VI, De Pace I*, P.G. 35, 741.

(7) *Or. XXXII, De moder.*, P.G. 36, 184-185. Cf. *Or. XXII, De Pace II*, P.G. 35, 1148: « il bene della concordia... dalla Trinità... avanza sino a tutto il creato, il cui ornamento (κόσμος) sta nell'assenza di turbamento (τὸ ἀστασίαστον) »; e si manifesta nella nostra anima col seguito e κοινωνία delle virtù, e nel corpo coll'armonia e simmetria, che si riflettono nella salute e bellezza.

(8) *Or. XXXII, De moder.* P.G. 36, 184.

tutto prospera colla pace, tutto rovina col dissidio, è assurdo pensare che solo per la nostra società che è la Chiesa vi sia qualcosa di più prezioso e fecondo della pace [1].

Se infine si considera la fine stessa di questo universo, la causa per cui esso cesserà di esistere non sarà che il prevalere totale del dissidio «il ridondare del disordine» [2].

In sintesi: nell'ordine donatoci e voluto dal Verbo nell'universo è il pegno indispensabile di fecondità e sicurezza: «E che bisogno v'è di parlare punto per punto? Τάξις delle cose che esistono è madre e sicurezza» [3]. Madre e sicurezza universale, e quindi anche per la società che è la Chiesa [4].

2. *La Chiesa Corpo di Cristo.*

Considerata la necessità di coltivare la pace dal motivo di ordine naturale quasi di analogia, posiamo ora con S. Gregorio lo sguardo sul soggetto stesso che necessita della pace; la Chiesa, da cui egli trae un urgente *intrinseco* motivo di pace. La fatale conseguenza della pace fugata è la rovina della Chiesa, soprattutto è strazio di essa come Corpo di Cristo.

Lo sconvolgimento pel dissidio è un terremoto più letale d'ogni altro [5].

Esso è la rovina della Chiesa prima di tutto perchè la pace espulsa segna la distruzione della carità della Chiesa: perdita in-

(1) *Or. XXII, De Pace II*, P.G. 35, 1148-1149. Necessità di pace per la società che dimostra peculiarmente dalla storia d'Israele: «Finché custodirono la pace tra loro e con Dio, sia pure oppressi sotto la ferrea fornace Egiziana...» e poi tra le sabbie del deserto, furono cumulati da Dio di prodigiosi benefici. «Ma quando... infuriarono tra di loro e si scissero in molte parti», sino ad insanire un giorno contro il loro Dio e Salvatore, «quali furono le loro sofferenze? ... L'ultima loro piaga poi e il giogo della schiavitù che ora pesa su di loro... chi piangerà degnamente?... Unica colonna alla loro calamità è l'intera terra abitata». *Or. VI, De Pace I*, P.G. 35, 744-745.

(2) *Or XXXII, De moder.*, P.G. 36, 184.

(3) Ibid., 185.

(4) S. Gregorio si serve con frequenza e ampiezza dei motivi d'ordine naturale in stretta connessione coi dati rivelati; egli porta eminentemente il sigillo del S. Padre dotato di valorizzazione di ogni aspetto onestamente umano. Circa il concetto di τάξις in specie come esigenza di gerarchia di funzioni nell'insegnamento religioso nella Chiesa v. PLAGNIEUX, o. c., p. 73-80.

(5) *Or. XXI, In laudem Athanasii*, P.G., 35, 1109-1112.

comparabile, essendo la carità il punto capitale del Cristianesimo: è infatti il dominio della superbia, dell'invidia e dell'odio sfrenato (1); donde scaturiscono la maldicenza, l'ingiuria (2) e la calunnia forse sotto il manto ipocrita della pietà, stravolgendo ogni criterio nel classificare buoni e malvagi, pii ed eretici (3).

In secondo luogo perchè la lotta fraterna distrugge la fama della Chiesa; essa diviene per i pagani un oggetto di ludibrio, una appetitosa pagina comica per le loro scene... « un nuovo spettacolo, non agli angeli ed agli uomini ..., ma a tutti gli improbi, su piazze, in conviti..., sin sul palcoscenico... » (4).

Finalmente, danno immensamente più terribile, la discordia minaccia l'esistenza stessa della Chiesa. Plasticamente Gregorio lo dimostra sotto l'immagine della nave sbattuta dai marosi con un equipaggio diviso in aspra contesa (5). E nella Oraz. II *De Pace*:

« Niente è tanto triste come la pace scacciata...; ora corriamo pericolo di divenire da popolo e gente grandissima nè popolo nè gente come da principio, quando non comandavi a noi, né ci eravamo riuniti in un solo nome e società » (6).

Ma la discordia causa uno strazio particolarmente doloroso nella Chiesa vista come *Corpo di Cristo*. Gregorio sviluppa il presente motivo con una certa ampiezza: infatti la verità del Corpo Mistico è una delle primeggianti nello spirito fortemente comunitario di Gregorio quando concepisce la Chiesa (7) o motiva la carità.

(1) *Or. XXII, De Pace II*, P.G. 35, 1136.

(2) *Or II. Apol.*, P.G. 35, 485.

(3) *Or. XXII, De Pace II*, P.G. 35, 1136-1137; cf. *Or. II, Apol.*, P.G. 35, 485-488: « Come in una battaglia notturna piombiamo gli uni sugli altri e ci uccidiamo... popolo, ... sacerdoti..., magistrati... ». Ibid., 488.

(4) Ibid., 489.

(5) *Or. XLII, Supremum vale*, P.G. 36, 481. Per l'ambientazione storica v. GALLAY, *La vie*, p. 209-211. - Cf. *Carmen De vita sua*, P.G. 37, 1076: Come una qualunque società, la Chiesa non potrà sussistere, se l'elemento che ferisce è più potente dell'elemento che rafforza.

(6) *Or. XXII, De Pace II*, P.G. 35, 1132-1133.

(7) PLAGNIEUX, o. c., p. 184-186. E. MERSCH, *Le Corps Mystique du Christ*, Louvain, 1933, I, p. 369-379: L'A. mette in rilievo come S. Gregorio concepisca la nostra unione, inserzione a Cristo Corpo Mistico quale unione personale e di vita interiore: Cristo mi divinizza in sè, e, specialmente nelle festività dei suoi Misteri, li rivive in me. È aspetto vero, come

Dallo strazio del Corpo di Cristo per il dissidio, in primo luogo Gregorio trae motivo di dolore lacerante:

« Perchè quando prima nella nostra Chiesa si ribellavano tra loro le membra, e il grande e prezioso Corpo di Cristo era straziato e fatto a pezzi, così che per poco non si dissipavano le nostre ossa presso l'inferno..., il mio dolore si rinnovellava di notte e di giorno..., perché abbiamo fatto a pezzi il Cristo... » (1).

La stessa verità lo fa esultare per la pace ristabilita:

« Ma mi scioglie la lingua ed eleva la voce, come di tromba, il presente beneficio... (2) dacché siamo divenuti uno solo quelli che apparteniamo a uno solo..., un solo corpo quelli del capo, collegati e congiunti secondo ogni connessione che è nello Spirito » (3).

Anzi salvare la pace e l'unità degli animi nel Corpo di Cristo è di tale importanza per lui da divenir motivo per esortare alla

noteremo più innanzi, ma uno studio completo sul Corpo Mistico in S. Gregorio non potrebbe tralasciare l'accentuata sua concezione comunitaria del Corpo Mistico che è la Chiesa.

(1) *Or. VI, De Pace I*, P.G. 35, 721-725. Nel 363-4 i Semi-ariani riuscirono a captare subdolamente anche il Vescovo di Nazianzo, il padre di Gregorio: nella sua semplicità egli sottoscrisse la Formula di Rimini-Costantinopoli (in cui all' ὁμοούσιον era sostituito l'ὁμοιούσιον. Cf. CLÉMENCET-CAILLAU, *Vita S. Gregorii Theologi Episcopi Costantinopolitani, ex ipsius potissimum scriptis adornata*: riprodotta in P.G. 35, 147-242, alla col. 182), od un'altra formula dello stesso genere (GALLAY, *La vie*, p. 80-83). La sua fede trinitaria era integra, ed i monaci della sua Chiesa lo sapevano. Tuttavia, non volendo che neppure nella forma la loro Chiesa fosse sospettata di eresia, si separarono precipitatamente dalla comunione col loro Vescovo, traendo con sè una gran parte di fedeli. Questa l'occasione del cordoglio di Gregorio.

Quando poi, verso il 380, mentre è sulla cattedra di Costantinopoli, il ribollire delle fazioni trinitarie scindeva la Chiesa (GALLAY, *La vie*, p. 139-143), lo stesso motivo del Corpo Mistico gli detta: « Questo è ciò che lacerò le membra, contrappose i fratelli..., inferocendo come presi da furore nelle proprie carni ». *Or. XXXII, De moder.*, P.G. 36, 177. Cf. *Or. XXVII, Theol. I*, P.G. 36, 20; *Or. XXXII, De moder.*, P.G. 36, 180.216

(2) *Or. VI, De Pace I*, P.G. 35, 729.

(3) Ibid., 725. Si veda l'ampio svolgimento, in particolare col. 729-732.

Ci troviamo nella stessa *Or. De Pace I*. Gregorio, che probabilmente si trovava nella solitudine, alla notizia del dissidio ritornò, e colla sua mediazione presto il Padre ritrattò la Formula e i monaci si riunirono nell'unità del Cristo (V. GALLAY, *La vie*, p. 82-83).

rinuncia per essa anche ai propri interessi personali, persino se giusti e spirituali, piuttosto di « lacerare » per sostenerli « il corpo della Chiesa già diversamente attaccato e ridotto in pericolo dalla potenza degli eretici » (1).

Infine però il passo dove il Corpo di Cristo domina in tutto lo sviluppo Paolino come motivo centrale per custodire la pace per mezzo dell'osservanza dell'ordine stabilito da Dio tra le membra del Corpo Mistico che è la Chiesa, si ha nell'*Or. XXXII, De Moderatione in disputando* (2).

« E come nei corpi né sono avulse tra loro le membra, ma un solo corpo è il tutto, composto da differenti membra; né è la stessa la operazione di tutte, sebbene identico sia il bisogno vicendevole per rendere necessaria la benevolenza e l'accordo; e né l'occhio cammina, ma guida nella via; né il piede guarda, ma avanza e cambia posizione; né la lingua riceve i suoni, poiché è funzione dell'orecchio, né l'udito parla, poiché è ufficio della lingua: e il naso è l'organo dell'odorato..., la mente poi è di tutte le membra reggitrice, da cui origina il sentire, ed a cui finisce la sensazione; così è anche in noi, il comune Corpo di Cristo ».

E stringe l'argomentazione affinché il fedele abbracci con umiltà (3) la propria funzione di discepolo, o, se maestro, si assoggetti alla Gerarchia:

(1) *Or. XLIII, In laudem Basilii*, P.G. 36, 536. Poco dopo il ristabilimento della pace nella Chiesa di Nazianzo, l'amico Basilio, ormai anch'egli sacerdote e guida dei monaci di Cesarea, venne maltrattato dal suo Vescovo Eusebio di Cesarea; come reazione i monaci di Basilio ruppero la comunione col Vescovo (GALLAY, *La vie*, p. 77). Sebbene Gregorio stimasse Basilio innocente, tanto che intervenne poi egli direttamente presso Eusebio in suo favore, pure giudica l'azione dei monaci « pericolosissima. Decidono separazione e scissione dal grande Corpo della Chiesa, alieno da ogni sedizione, amputando pure una non piccola parte del popolo ». Ibid. Cf. St. GIET, *Sasimes, une méprise de St. Basile*, Paris, 1941, p. 58.

(2) P.G. 36, 185-188. L'orazione fu pronunciata quasi certamente a Costantinopoli al tempo delle famose Orazioni Teologiche, quando la dottrina Trinitaria era l'argomento di cui ordinariamente si faceva scempio in tutte le discussioni, ricevimenti, e la discordia straziava ferocemente la Chiesa (V. GALLAY, *La vie*, p. 139-145).

(3) Cf. Ibid., col. 196.

« Poichè noi tutti siamo un solo Corpo in Cristo; ed i singoli poi membra di Cristo, e gli uni degli altri..., una sola cosa in un solo Cristo, organizzati e connessi dallo stesso Spirito » (1).

Ed enumerate dalle varie pericopi di S. Paolo le funzioni e i carismi distribuiti nella Chiesa svariatamente dallo stesso Spirito, conclude fermamente:

« Quest'ordine rispettiamolo, fratelli, custodiamolo! L'uno sia orecchio, l'altro lingua... L'uno insegni, l'altro impari... » (2).

3. *L'assimilazione a Dio.*

Saliamo ora all'inquisizione di quanto ci debba attirare alla pace lo spirito del nostro Dio: il Dio della pace; sia in se stesso: uno nella Trinità, sia nella sua manifestazione nel Verbo Incarnato, il grande Pacificatore nostro.

In se stesso, nella sua Natura divina. Uno dei motivi più forti che spingono Gregorio ad assolvere questo esercizio di carità e ad imbevere i fedeli dell'amore alla pace è appunto l'assimilazione a Dio attraverso l'imitazione, principio basilare nell'ascesi di S. Gregorio (3): *l'imitazione di Dio e delle cose divine* (ἡ Θεοῦ καὶ τῶν θείων μίμησις) attraverso cui l'anima nostra, creata ad immagine di Dio, deve custodire intatta la nobiltà nativa (4).

Dio ci svela il suo Spirito di concordia e di pace nei Nomi con cui più si diletta di manifestarsi a noi « Pace, Amore (εἰρήνη γὰρ καὶ ἀγάπη) e simili appellativi, ammonendoci coi suoi nomi di procurarci queste virtù come di Dio » (5).

(1) Si rilevi come la causa che conglutina tutti i fedeli nella pace e nell'amore fraterno, quasi anima del Corpo Mistico, è lo Spirito Santo; cf. *Or. XXXIV, In Aegyptiorum adventum*, P.G. 36, 245: « noi siamo divinamente collegati, armonizzati dallo Spirito (Πνεύματι συναρμόζονται).

(2) *Or. XXXII, De moder.*, P.G. 36, 188. Tale ordine nella moderazione, richiesto da Dio per la pace e prosperità del Corpo di Cristo, trova il modello nell'ordine stabilito dallo stesso Dio nel popolo d'Israele: se sei Mosè, entra nella nube del Sinai; se Aronne, sali con lui, ma fuori della nube, se sei della plebe, il monte non ti accetta..., ascolta solo la voce dopo esserti purificato. Ibid., 193-193.

(3) Cf. *Or. XIV, De pauperum amore*, P.G. 35, 892-893; *Or. XXXIX, In Sancta Lumina*, P.G. 36, 356-357. PLAGNIEUX, o. c., p. 101-106; 445-448.

(4) *Or. VI, De Pace I*, P.G. 35, 740.

(5) Ibid., 737. Cf. *Or. XXII, De Pace II*, P.G. 35,1132. 1136; *Or. Ad. Greg. Nyss.*, P.G. 35, 840-841.

Ce lo svela nella sua costituzione: Uno nella Trinità. La Santa Trinità « infatti è un solo Dio non meno per la unanimità (διὰ τὴν ὁμόνοιαν) che per l'identità dell'essenza » (1). Tutto ciò che deriva da Dio, ma soprattutto le creature che più si assimilano a Lui nella natura, gli Angeli, portano tra loro e con Dio il sigillo della Pace « avendo ricevuto l'unità vicendevole (τὸ ἓν εἶναι) dalla degna di lode e Santa Trinità, da cui pure ricevettero l'illuminazione » (2). Mentre il demonio si trasformò e rimane per eccellenza il figlio della sedizione:

« In lotta con se stesso, e sotto molteplici forme e con viziose passioni opera ciò pure negli altri, come omicida dall'inizio e odiatore del bene, per saettare nell'ombra il comune Corpo della Chiesa... » (3).

Così che spirito di pace e spirito di discordia si contraddistinguono come spirito di Dio e spirito del demonio (4).

Guardiamo in secondo luogo allo spirito del nostro Dio quale ci si rivela umanizzato in Gesù, Verbo Incarnato, il grande Pacificatore nostro, che ne ha fatto lo spirito del Cristianesimo. Pace ci detta colla sua divina parola; nella parabola del fico infruttuoso c'insegna a non far scissione precipitosamente colla scomunica dal fratello vacillante nella fede (5). Sopratutto la sua parola suprema d'addio è testamento ed eredità di pace: «Con venerazione rispettiamo il dono del Pacifico; la pace, che partendo di qui ci lasciò come un dono d'addio » (6).

Pace richiede a noi suoi discepoli Gesù con le sue opere: col suo contegno abituale:

(1) *Or. VI, De Pace I*, P.G. 35, 740. Cf. *Or. XXII, De Pace II*, P.G. 35, 1148. La Trinità, il cui dogma occupa un posto così essenziale nell'opera di Gregorio, non è solo l'esemplare supremo dell'unanimità, della pace; essa « est le pôle d'attraction, le centre de rayonnement de sa doctrine religieuse...; chaque vertu..., chaque exhortation... se voit rattachée à la Triade ». Plagnieux, o. c., p. 171-173.

(2) *Or. VI, De Pace I*, P.G. 35, 737-740. Cf. *Or. XXII, De Pace II*, P.G. 35, 1148.

(3) *Or. VI, De Pace I*, P.G. 35, 737-740.

(4) Ibid., 740. Cf. *Or. XXXI, Theol. V*, P.G. 36, 161. Plagnieux, o.c., p. 70.

(5) *Or. XXXII, De moder.*, P.G. 36, 208-209.

(6) *Or. XXII, De Pace II*, P.G. 35, 1149.

« Il mite e benigno... umile di cuore, e servo per noi, i suoi servi, e che trasmette tutta la gloria al Padre in ogni circostanza, per darci un modello di bell'ordine e moderazione. E siamo tanto lontani dal rispettarla... » (1).

E con una legge scritta col Sangue della sua Passione:

« colle sue leggi dei Patimenti con cui collegò insieme colla Croce buoni e cattivi, quanti erano lontani dalla sua sovranità e quanti vicini. Perciò egli è pur la Pietra Angolare per ambedue, portando i popoli ad esser una cosa sola nell'armonia dell'amore » (2).

Così che spirito di pace è essenzialmente lo spirito del Cristianesimo:

« La gemma più bella della nostra dottrina: aggiungerò pure: la più utile ». Quale al contrario « la cosa più ignominiosa e dannosa? la discordia » (3).

4. *La virtù della Carità.*

Su quale base Gregorio afferma che la pace è la gemma più bella del cristianesimo? Per la relazione che Gregorio pone tra la pace e la *virtù della Carità*, che diviene il fondamentale motivo determinante per la pace.

La carità è veramente « il punto capitale della legge e dei Profeti », del cristianesimo: « Non altro che questo l'Evangelista ci concede di rispondere » (4). Ora la pace è il frutto spontaneo, immediato operato dalla carità; « come mai noi, οἱ τῆς ἀγάπης, così ci odiamo?... » (5). Infatti l'amore unifica:

(1) *Or. XXXII, De moder.*, P.G. 36, 196.

(2) *Carm. De seipso post red.*, P.G. 37, 1253. Dinanzi a Teodosio nel concilio di Costantinopoli, questo pensiero lo stimolava ad ogni via, persino alla rinuncia alla sua sede metropolitana, per comporre la pace tra i Vescovi dell'intiera Chiesa per lo scisma antiocheno: *Carm. De vita sua*, P.G. 37, 1155-1162. GALLAY, *La vie*, p. 208-211.

(3) *Or. XXXII. De moder.*, P.G., 36, 176.

(4) *Or. XXII, De Pace II*, P.G., 35, 1136. Cf. *Or. XI, Ad Greg. Nyss.*, P.G. 35, 840-841.

(5) *Or. XXII, De Pace II*, P.G. 35, 1136.

« La carità vincola (συνδεῖ) e non permette che si disperda la bellezza morale che è in noi » (¹). Così che Gregorio abitualmente stabilisce fra l'ἀγάπη e la Pace una relazione di dipendenza straordinariamente intima (²); per cui la pace sarà tanto più inscindibile quanto più la carità sarà nei fedeli maturata ad abito (³).

Gregorio aveva posto la carità a virtù direttrice della sua vita:

« La carità che è in noi con cui serviamo alla Carità sussistente e che abbiamo prediletto, e abbiamo posto a direttrice di tutta la vita (ἡ ἐν ἡμῖν ἀγάπη.., ἣν.. παντὸς τοῦ βίου προεστησάμεθα) » (⁴).

Egli trovò così in essa il movente profondo unificante tutti gli altri motivi per essere infaticabilmente il maestro e il Portatore della Pace (⁵); così da poter esprimere al termine della *Ep. CII ad Cledonium contra Apollinarium*: « Affrettando l'unione come il voto più ardente..., non teniamo, né abbiamo mai tenuto nulla preferibile alla pace » (⁶).

(¹) *Or. XXIII, De Pace III*, P.G. 35, 1152.

(²) *Or. VI, De Pace I*, P.G. 35, 737; *Or. XI, Ad Greg. Nyss.*, P.G. 35, 840-841; *Or XXII, De Pace II*, P.G. 35, 1136; *Carm. De seipso post red.*, P.G. 37, 1253.

(³) *Or. XXIII, De Pace III*, P.G. 35, 1152. « Perché sebbene la natura sia proclive al vizio, ...se tuttavia uno venuto in possesso (ἐν ἕξει) di qualche virtù, ed è di essa imbevuto, il decadere da essa è più difficile che il divenire virtuoso dal principio. Perché ogni virtù, maturata dal tempo e dalla ragione, si consolida come natura, appunto come la carità che è in noi... che abbiamo posto a direttrice di tutta la vita ». Gregorio unisce qui addirittura in un solo concetto ed espressione il restare confermato o il decadere dalla carità e dalla pace.

(⁴) Ibid. L'espressione: « La carità... direttrice di tutta la vita » prelude alla espressione scolastica: « Charitas forma virtutum ». S. Thomas, 2, 2. q. XXIII, a. 7.8. La carità è così chiamata da S. Tommaso precisamente perché « per charitatem ordinantur actus omnium aliarum virtutum ad ultimum finem ». Ibid. a. 8, c.

Per l'importanza che assume in S. Gregorio l'esercizio della carità verso il prossimo sia nella concezione che nella pratica della perfezione, si veda brevemente: GALLAY, *La vie*, Conclusione, p. 245-246.

(⁵) Cf. *Carm. De vita sua*, P.G. 37, 1155-1162.

(⁶) P.G. 37, 201.

* * *

Dalla trattazione antecedente risulta chiaro che, nell'intento di pace di Gregorio, è preponderante la preoccupazione della pace come unità, concordia dottrinale nella vera Fede Trinitaria, conforme alla sua personalità così spiccatamente teologica, intellettuale (a differenza di Basilio, l'uomo di governo, e di Gregorio Nisseno, filosofo e mistico).

Inoltre, nel senso di misura di Gregorio, è desiderio di pace tale che non degenera mai in debole condiscendenza, che non subordina cioè mai la purità della fede dei fedeli e la salvezza degli eretici alla placida tranquillità: « La paix... de Grégoire, doit s'entendre au sens fort, théologique: elle est l'unité dans la vérité. Pour la faire triompher, Grégoire n'épargne aucun combat, et ne transige sur aucun article du Credo » (1). Perchè l'unica pace « da amarsi è la pace moralmente bella, ed a scopo di bene, e quella che congiunge a Dio » (2). Vi ritorneremo.

II. *Funzioni Ordinarie.*

Il fine del Sacerdozio verso le anime, fine che Gregorio presenta specialmente sotto una duplice prospettiva: generare a Cristo, e rifare dei, è d'una terrorizzante sublimità. Esso nel suo duplice aspetto agisce come motivo esigente una dedizione difficile, gravida di responsabilità e di sacrificio nel lavoro pastorale. Come colui che genera e sviluppa l'uomo in Cristo, deve mostrare amore e opere di Padre. Come cooperatore di Dio nell'opera di ridivinizzazione, deve portare animo e azione di Pastore (e Medico), Dottore e Mediatore.

Nel campo delle funzioni ordinarie Gregorio non tratta molto della motivazione formale della carità pastorale, ma espone magistralmente l'esercizio concreto della carità nel Sacerdote; essenzialmente esso consiste nell'assolvere con completa dedizione i doveri inerenti alla sua funzione specifica nel Corpo di Cristo (3).

(1) Plagnieux, o. c., p. 228.

(2) *Or. VI, De Pace I*, P.G. 35, 748.

(3) Per il candidato, come si accennerà, l'esercizio della carità analogamente consisterà nella più diligente preparazione.

1. – IL PADRE

a) *L'azione.*

Sviluppando la concezione Paolina della Chiesa come Corpo di Cristo, e sottolineando la differenza qualitativa delle membra per la costituzione di un solo corpo perfetto [1], S. Gregorio esige dal Sacerdote, ancora con S. Paolo, che innanzi tutto assolva la funzione di padre.

Egli genera, spesso nel dolore, i figli al corpo di Cristo: il popolo di Costantinopoli, convertito dall'Arianesimo mediante il doloroso apostolato di Gregorio è « il nobile figlio dei miei dolori del parto » [2]. Il popolo santificato dal Vescovo è « la prole della giustizia..., i figli, ... il popolo che tu hai generato in Cristo mediante il Vangelo » [3].

Indi deve somministrare ad ognuno della sua prole il nutrimento adatto: il latte e il cibo solido fino allo sviluppo in « *virum perfectum* ». Se un domatore dovesse addomesticare e ammaestrare una belva prodigiosa, composta di molte bestie, piccole e grandi, mansuete e feroci, gli ci vorrebbe un'arte ugualmente prodigiosa, perchè ogni belva vuole la sua carezza, il suo fischio, il suo cibo:

« Così avviene per il corpo comune che è la Chiesa, composto di molti e differenti costumi... È di assoluta necessità per il pastore l'esser semplice..., e insieme sommamente duttile e molteplice... Perchè gli uni hanno bisogno di essere nutriti con latte, ossia con più semplici ed elementari insegnamenti..., gli altri invece bisognosi della sapienza che si parla tra i perfetti, e di quel cibo più elevato e robusto... perchè hanno i sensi sufficientemente esercitati a distinguere il vero dal falso, se son dissetati di latte e cibati di erbe, cibo di deboli, ne provan fastidio; e molto naturalmente, non irrobustendosi secondo Cristo, né crescendo nel lodevole sviluppo che opera la parola, che perfeziona colui che ne è rettamente nutrito, sino alla virilità, e lo porta alla misura dell'età spirituale » [4].

(1) *Or. II, Apol.*, P.G. 35, 409.412.500-501.

(2) τὸν τῆς ἐμῆς ὠδῖνος εὐγενῆ τόκον. *Carm. De vita sua*, P.G. 37, 1107.

(3) *Or. XVI, In Patrem tac.*, P.G. 35, 937. Cf. *Or. III, Ad eos.*, P.G. 35,524.

(4) *Or. II, Apol.*, P.G. 35, 452-453; Cf. *Hebr.* 5, 12-14, *Rom.* 14, 2, *Col.* 2, 19, *Eph.* 4, 13.

Il modello di dedizione disinteressata e sacrificata è sopratutto ancora Paolo: « ... proponiamoci Paolo solo » (1); nel suo amore paterno esprimentesi nel totale sacrificio e disprezzo dei propri interessi per i figli generati a Cristo, poichè:

« questo è il fine di ogni spirituale principato; disprezzato affatto il proprio interesse, mirare al vantaggio degli altri » (2).

Modello di dedizione apostolica nelle sofferenze esteriori: fatiche e veglie, fame e sete, flagellato e lapidato, rischiando ogni giorno pericoli di morte; come nelle ansie inflittegli dalla

« sollecitudine di tutte le chiese, dal compatire e amare fraternamente tutti. Alcuno inciampando si feriva, e Paolo diveniva ammalato; e un altro pativa scandalo e Paolo era l'ustionato ».

Nell'affaticarsi molteplice e industrioso verso tutte le classi, colla benignità e colla fortezza. Propone in sé il modello della mortificazione di Gesù, per tutti si infiamma, per tutti combatte, tutti insegue col suo zelo; crocifisso a tutte le cose visibili, ogni opera e fatica, anche se ha portato l'annuncio buono da Gerusalemme all'occidente, è inferiore alla sua passione....

« Anzi, osa qualcosa di più audace per i suoi fratelli secondo la carne... invoca per l'amore che essi siano introdotti a Cristo al posto suo » (3).

Di tale dedizione disinteressata e sacrificata sarà ripieno ogni sacerdote che sia imbevuto di spirito apostolico: « così Paolo e se alcuno è simile a lui nello spirito » (4).

b) *L'affetto.*

La dedizione paterna del Sacerdote ha però in S. Gregorio una tonalità corrispondente al senso di Gregorio sempre profondamente umano (5): L'amore del Sacerdote, perchè soprannaturale,

(1) *Or. II, Apol.*, P.G. 35, 461.
(2) Ibid., 464.
(3) *Or. II, Apol.*, P.G. 35, 461-465.
(4) Ibid., 465.
(5) Come porremo ancora in rilievo.

non è già alieno dal calore del padre terreno; anzi ne spira tutta la tenerezza, più elevatamente però, conforme all'ordine di grazia nella cui sfera completamente si muove. Egli sente « il travaglio delle viscere paterne » trepidanti per la fede dei figli (1); e se ritrovarsi con « i figli tutti raccolti » in serena assemblea liturgica costituisce la gioia e lo splendore del vescovo (2), starne lontano, sia pure per necessità, lo ferisce.

« Giacchè io, quand'ero qui, pochissimo sentivo la violenza dell'affetto, ma quando fui disgiunto, conobbi l'amore cupido, il dolce tiranno » (3).

E dover dare loro l'addio è uno strazio insospettato: « Chi mai non sarebbe dilacerato mentre vien privato dei figli? » (4). La nostalgia dei fedeli di Costantinopoli lo accompagna durante gli ultimi anni nel ritiramento di Nazianzo:

« Ti bramo... o carissimo... figlio dei miei discorsi, o popolo della mia diletta Anastasia... Come mai son orbato di figli, mentre i figli vivono?... » (5);

mentre lo riprende il ricordo delle salmodie notturne, delle offerte del Sacrificio, delle vie di Sion affollate di popolo accorrente ai suoi sermoni nei giorni festivi (6), delle mani collaboratrici nel nutrire i poveri e curare gli ammalati (7). Continuerà ad offrire ciò che può: preghiere e sacrifici per il suo antico popolo, e neppure la morte affievolirà il suo affetto, « ma ti fisserò tra i miei più cari, supplicando per i figli la Trinità » (8).

(1) *Carm. De vita sua*, P.G. 37, 1101-1105.

(2) *Or. VI, De Pace I*, P.G. 35, 749.

(3) *Or. XXVI, In seipsum*, P.G., 35, 1228-1229.

(4) *Carm. De vita*, P.G. 37, 1159.

(5) *Carm. Ad plebem An.*, P.G. 37, 1022-1023.

Anastasia è una piccola Chiesa di Costantinopoli, così chiamata da Gregorio perchè in essa il popolo di Costantinopoli, quando ancora S. Sofia e le altre Chiese maggiori erano in mano degli Ariani, era risorto a Cristo.

(6) *Carm. Ad eosdem*, P.G. 37, 1023.

(7) *Carm. Contra diab.*, P.G. 37, 1387-1389. Cf. *Carm. Ad Christum*, P.G. 37, 1306.

(8) *Carm. De seipso post red.*, P.G. 37, 1254. Cf. *Carm. Somnium*, P.G. 37, 1260.

2. — IL PASTORE (MEDICO)

Equivalente al generare e formare il « virum perfectum » nel Corpo di Cristo è lo scopo del ministero Sacerdotale che Gregorio esprime con le parole: Fare (o meglio: rifare) Dio il fedele: Θεὸν ποιῆσαι e possessore della superna beatitudine colui che appartiene all'ordine superno » (1).

Il sacerdote « è colui... che... sarà Dio e divinizzerà (Θεὸν ἐσόμενον καὶ θεοποιήσοντα) » (2) come ministro e cooperatore di quella ridivinizzazione degli uomini per mezzo d'una perfetta recapitulatio come divina medicina, che è lo scopo dell'intera economia redentrice.

« Di questa cura noi, quanti presiediamo agli altri, siamo i ministri e collaboratori: per i quali, essendo già compito grave conoscere e curare le proprie passioni e malattie..., compito molto maggiore è il poter guarire quelle degli altri e purificare con perizia e in modo utile ad ambedue, a coloro che abbisognano della cura, ed a coloro cui è affidato il medicare » (3).

Tale meta è così sublime e difficile che costituisce una causa motiva esigente una dedizione caritativa totale nel più completo disinteresse e sacrificio nel Sacerdote come Pastore (e medico insieme), Dottore e Mediatore.

Con S. Gregorio delineeremo la figura del pastore delle anime nel suo esercizio prima in generale verso tutti e singoli i fedeli del suo gregge, ed in un secondo tempo verso la parte più preoccupante: gli erranti.

a) *In genere: verso i fedeli.*

Sentita con Gregorio la responsabilità del Pastore, ne studieremo quale sia il basilare lavoro pastorale: esprimere in sé al suo popolo un modello; indi analizzeremo con quale pastorale

(1) *Or. II, Apol.*, P.G. 35, 432.
(2) Ibid., 481.
(3) Ibid., 430.

scienza delle scienze e arte delle arti debba guidare l'anima a Dio; notando infine la cornice ancora sempre profondamente umana in cui Gregorio colloca la figura del Pastore.

a) *La Statua.*

Essere pastore ossia « governare le anime degli uomini » non è già uguale responsabilità che « esser preposto a un armento! ». Poichè « nessuno mai si prese cura della virtù dei greggi e degli armenti... ». Ma nell'ufficio di preminenza del Sacerdote:

« che guida nella legge divina e a Dio... quanta è l'altezza e la dignità, altrettanto è il rischio, almeno per il Saggio » (1).

Il suo primo lavoro pastorale sarà di esprimere in sé un esemplare senza macchia: « Prima di tutto gli sarà necessario che, come argento od oro, sia pur rigirato in ogni lato o circostanza e affare, non risuoni mai falso né in lega con rame e bronzo... », perchè il popolo imita, assorbe subito la malvagità del Pastore, e passa ben oltre (2). Non solo esemplare senza vizio, ma dovrà sforzarsi di modellare sé esemplare « come una statua » (3) perfettamente rifinita, al possibile, di bellezza morale: Da

« chi si accinge ad educare gli altri alla virtù si esige... che più eccella nella virtù di quanto sopravanza nella dignità ».

Giudicando che per un privato è vizio compiere azioni turpi, ma per lui

« è vizio il non essere assolutamente ottimo, e il non avanzare sempre nella bellezza morale »,

perchè è coll'eccellenza, col fascino della virtù che dovrà attirare la moltitudine al progresso morale; nello spirito proprio del Sacer-

(1) Ibid. 417-420.

(2) Ibid., 420-421.

I richiami alla necessità basilare della purezza di vita nel Pastore si succedono senza posa sulla penna di Gregorio: Cf. Ibid., 421-424; *Carm. De seipso et de episc.*, P.G. 37, 1207-1212; Ibid. 1180-1197; *Carm. In Silentium*, P.G. 37, 1321; etc.

(3) *Carm. De Seipso et de episc.*, P.G. 37, 1199-1205. Sembra una reminiscenza plotiniana: « Se tu non vedi ancora la bellezza in te, fa come lo scultore di una statua che deve diventar bella ». *Enneadi*, I, VI, 9.

dote « colla persuasione... col vincolo della benevolenza » non comandando « con violenza » (1); tanto più che anche coll'eccellenza della virtù spesso non riuscirà che « a stento » ad attrarre il popolo « alla mediocrità » (2).

β) *Ars artium et scientia scientiarum.*

Stabilita questa base, per il contatto immediato colle sue anime, per trasformare i costumi dal vizio alla perfezione, per guarirle sino a ridivinizzarle ancora, deve arricchirsi di una completa scienza e arte pastorale di medico delle anime:

« perchè guidare l'uomo, il vivente più complesso e molteplice, a me davvero si rivela essere in certo senso arte delle arti e scienza delle scienze (τέχνη τις εἶναι τεχνῶν, καὶ ἐπιστήμη ἐπιστημῶν) » (3).

Premessa una osservazione sulla responsabilità laboriosa di questa arte medica applicata alle anime ne delinea poi la pratica. È una medicina, quanto più nobile, altrettanto più gravida di responsabilità e più laboriosa: sia per la materia attorno a cui opera: non già intorno a corpi mortali, ma a ciò che di più prezioso abbiamo: le anime; l'anima,

« che è da Dio ed è divina e partecipa della nobiltà superna, e ad essa è avviata, anche se fu congiunta con la materia » (4).

Come se consideriamo la difficoltà creata dalla resistenza del malato: nella medicina corporale la volontà del malato d'ordinario non s'oppone subdolamente al medico.

« Ma a noi la perspicacia e l'amore proprio e il non saper né sopportar facilmente d'esser convinti, costituiscono un gravissimo

(1) *Or. II, Apol.* P.G. 35, 424-425. Anche nell'obbligo di formarsi alla perfezione per l'efficacia apostolica i richiami sono insistenti: Ibid., 500-501; *Carm. De seipso et de episc.*, P.G. 37, 1190-1205; 1218-1219; 1222. *Or. XVIII, Funebris in Patrem,* P.G. 35, 1004.

(2) *Or. XLIII, In laudem Bas.*, P.G. 36, 548. Cf. *Or. II, Apol.*, P.G. 35, 424.

(3) *Or. II, Apol.*, P.G. 35, 425. Appartiene a S. Gregorio Nazianzeno la priorità di questa formula divenuta poi classica; essa è usata da S. Gregorio Magno nel primo capitolo del *Regulae Pastoralis Liber.* Cf. Plagnieux, o. c., p. 72.

(4) *Or. II, Apol.*, P.G. 35, 425.

impedimento alla virtù, e divengono un fronte compatto contro i nostri alleati...: O nascondiamo servilmente il peccato, ...o ci scusiamo con pretesti nei peccati..., o chiudiamo le orecchie..., o persino, i più audaci di noi, i superuomini, ci diportiamo a viso aperto, sfacciatamente riguardo al peccato e contro i medici, buttandoci a capofitto in ogni trasgressione » (1).

Difficoltà creata pure dalla interiorità delle malattie spirituali; il medico lavora su membra sensibili, e per lo più in superficie,

« ma per noi tutta la terapia e preoccupazione è intorno all'occulto uomo interiore (τὸν κρυπτὸν τῆς καρδίας ἄνθρωπον) e conduciamo la battaglia con chi ci resiste di dentro... » (2).

Gravida infine di responsabilità per lo scopo sublime già accennato, la ridivinizzazione: la medicina terrena non mira che alla salute e vigoria della carne,

« ma alla nostra medicina lo scopo proposto è dare ali all'anima, strapparla al mondo e donarla a Dio etc. » (3).

Gregorio presenta ora l'esercizio concreto della medicina pastorale, ponendo in rilievo alcune direttive di cura ed elevazione morale-ascetica del gregge, con particolare riferimento alla guida dei singoli, sia privata che pubblica: in indefessa industriosità, con spirito straordinariamente duttile ed equilibrato.

Senza risparmiar la fatica diurna o notturna (4); (quasi arrossendo dinanzi all'esempio dei medici dei corpi che sopportano veglie e fatiche e preoccupazioni e afflizioni..., e nulla reputano piccolo, anche se in sé minimo, se v'intravedono un influsso per la salute, e ciò infine per prolungare di alcuni giorni la vita mortale d'un uomo, forse pessimo) il pastore dovrà sforzarsi di acquistare sino a possedere come abito una esimia scienza e arte pastorale di medico delle anime:

« Noi per i quali la posta in gioco è la salvezza dell'anima... da punirsi o coronarsi per l'eternità, secondo la sua malvagità o

(1) Ibid., 428-429.
(2) Ibid., 429.
(3) Ibid., 432.
(4) Ibid., 429-432.

la virtù, che peso dobbiamo attribuire alla competizione, quanta perizia ci sarà necessaria per curare bene, o affinché i fedeli stessi si curino, e mutino vita, e dedichino la parte terrena allo Spirito? ».

Scienza da applicarsi incessantemente con spirito straordinariamente *duttile*, nella costante prudenza e moderazione.

Secondo ogni classe di fedeli, poiché ognuna ha le proprie inconfondibili esigenze e tendenze:

« Poichè per me non sono identiche né la mentalità né le propensioni (οὔτε λόγων οὔτε ὁρμῶν) del sesso femminile e maschile, della giovinezza e della vecchiaia, dello stato di ricchezza e di povertà... » [1].

Quanta differenza d'esigenza spirituale passa tra i coniugati e i celibi, tra i viventi in solitudine e in comunità, fra i contemplativi e gli incipienti, tra i cittadini e gli agricoltori, tra la gente dei pubblici affari e la gente privata, tra quella cui gli affari van a gonfie vele e i decaduti!

Nelle classi sopraddette « gli uni differiscono dagli altri per le passioni e le propensioni più che per le linee somatiche ». Anzi secondo ogni anima, che ha le sue passioni, la sua conformazione; per tradurre in linguaggio moderno le espressioni di Gregorio: il suo temperamento e carattere specifico, ed un equilibrio psicologico instabile, sensibile ad ogni influsso dell'ambiente, dell'organismo..., cui devono in conformità continuamente adeguarsi il metodo ed i rimedi del medico suo spirituale: il Sacerdote:

« Ma come ai corpi non somministrano i medici l'identico rimedio e cibo... così anche le anime si curano con differente metodo e indirizzo (διαφόρῳ λόγῳ καὶ ἀγωγῇ) »;

gli uni con l'incoraggiamento, altri con la riprensione, per alcuni pubblica, mentre per altri la rieducazione è data dal segreto della correzione; alcuni devono essere osservati sin ai minimi difetti, affinchè non montino in superbia, « per altri invece è preferibile anche dissimularli » per non spingerli, sotto il peso del biasimo, alla disperazione e a strappar da sé il pudore. E certo con alcuni c'è pure da adirarsi, tuttavia « senza adirarsi in realtà ».

[1] Ibid., 436-437.

« Altri invece sono da curarsi colla benignità (ἐπιεικείᾳ) e coll'umiltà, e coll'estendersi insieme con essi alle speranze più serene. Con alcuni sarà più utile in genere vincere, con altri lasciarsi vincere ».

E la ragione di questa duttilità è che la medicina non ha in sé ragione di fine ma di mezzo: virtù e vizio, costituendo il termine, son sempre l'una bellissima e utilissima, l'altro turpissimo e dannosissimo; ma una stessa medicina, no, essa riesce utile « secondo. . l'opportunità e le circostanze... e le condizioni dei pazienti » (1). Arte piena di enigmi dunque, che si svelerà solo nell'assidua esperienza curatrice (2).

Tuttavia, conclude S. Gregorio richiamandosi, ancora alla linea di misura nella moderazione discreta ed equilibrata, al senso, della μετριοτης che costituisce la sfumatura abituale specifica del suo atteggiamento, quasi la base del suo temperamento (3), almeno come principio fondamentale il buon pastore medico delle anime si ricordi sempre che si richiede da lui costantemente tanto laborioso equilibrio nel medicare i cuori, quanto faticoso equilibrio si esige nel funambolo per i suoi esercizi sul trapezio:

« In generale sia questo pacifico tra noi, che come per coloro che camminano su una fune sospesa ed elevata non è sicuro piegarsi né di qua né di là, né un'inclinazione, sembri pur minima, porta ad un rischio minimo, ma la sicurezza per loro sta nell'equilibrio (ἡ ἰσορροπία), così pure tra noi, in qualunque delle due parti uno defletta o per malvagità o per imperizia, pericolo non lieve incombe a lui ed ai suoi diretti di cader in peccato. Ma davvero bisogna procedere per la via regia, e guardarsi bene di non deviare né a destra né a sinistra, come dicono i Proverbi ».

(1) Ibid., 437-441. Cf. *Or. XXXIX, In Sancta Lumina*, P.G. 36, 356. Già S. Gregorio Magno, nel prologo alla *Tertia Pars* del *Regulae Pastoralis Liber*, fa risaltare come S. Gregorio Nazianzeno esiga la duttilità nel pastore: « Ut enim longe ante nos reverendae memoriae Gregorius Nazianzenus edocuit, non una eademque cunctis exhortatio congruit, quia nec cunctos par morum qualitas astringit ». P.L. 77, 49-50.

(2) *Or. II. Apol.*, P.G. 35, 441: « attraverso la pratica sperimentale ».

(3) Plagnieux, o. c., cap. VI, p. 214-260: per la μετριότης peculiarmente nel campo intellettuale e le sue fonti: temperamento, rivelazione, filosofia greca.

Così laboriosa è l'opera che incombe al buon Pastore, ch'è tutto consacrato alle anime, e cammina loro in testa verso il cielo, « secondo la norma pastorale, quella retta e giusta e degna del nostro vero Pastore » Gesù Cristo (1).

γ) *L'umana sensibilità.*

Il Pastore medica e forma le pecorelle non solo con la sua intelligenza ed energia, ma le circonda pure di tutta la sua sensibilità di affetto. La caratteristica sfumatura notata per l'amore paterno, si estende al suo amore pastorale (essi si identificano nell'amore sacerdotale): per essere soprannaturale non cessa d'essere *profondamento umano*: è il senso dell'affetto: τὸ φίλτρον (2), ch'è l'amore caldo, umano, che risponde ad una attrattiva, il senso della φιλανθρωπία, ἐπιείκεια, della valorizzazione del naturalmente onesto e buono, dell'umanesimo cristiano, che si effonde nel senso già osservato della μετριότης; senso di affetto, che fuso con un senso di costante comprensione e indulgenza per la debole natura umana (3) completa il tono specifico, la fisionomia, l'atteggiamento abituale del temperamento di Gregorio rispetto al prossimo.

(1) *Or. II, Apol.*, P.G. 35, 441. Il modello concreto di tale dedizione Gregorio lo presenta principalmente in S. Basilio: *Or. XLIII, In Laudem Basilii*, P. G. 36, 603.593.597.552-553. Cf. *Or. XXXI, Theol. V*, P. G. 36, 132.

Riguardo alla preghiera come arma pastorale, oltre alcuni accenni già notati, per es. P.G. 37, 1260, 1254, ed altri frequenti nell'opera di S. Gregorio, P.G. 36, 240; P.G. 35, 1252; P.G. 37, 1260; oltre la preghiera con cui nelle sue orazioni si rivolge a Dio per implorare il frutto spirituale scopo del suo discorso (es. P.G. 35, 1252), citiamo *Carm. de seipso*, P.G. 37, 1413-1414, dove esplicitamente riconosce tutte le conversioni ed elevazioni operate da lui nel popolo Costantinopolitano alla Destra Divina in cui ripose la fiducia: frequentemente correva al consorzio con Dio e in lui riposava.

(2) *Or. XXVI, In Seipsum*, P.G. 36, 1229. Cf. L. Rocci, *Vocabol. Greco-Italiano.*

(3) Cf. *Or. XXXIX, In Sancta Lum.*, P.G. 36, 356: « Beata sarebbe sì la tua sublimità (apostrofa Gregorio il Novaziano) se fosse purità, non già alterigia, che crea leggi sopra l'umano, e tronca l'emendamento colla disperazione... ». Gregorio non conosce rigidismo ascetico verso gli altri (L'unico punto in cui pare inclinarvi riguarda il diritto a rimaritarsi. *Or. XXXVII, In Matth. XIX*, P.G. 36, 292). — Cf. A. Di Marino, *L'Epikeia cristiana. Divus Thomas.* Piacenza 1952, p. 396-424.

Il Pastore delle anime sente l'affetto più acutamente ancora che il pastore dei greggi delle colline: « se tanto s'affligge il mandriano su un vitello che si è perduto dall'armento.... e l'uccello per la nidiata..., quanto più care saranno al buon pastore le sue pecorelle ragionevoli » ([1]). Esso è reso più acuto dall'aver sofferto per esse « giacchè anche ciò aggiunge fiamma all'affezione » ([2]). Amore sempre vigilante che non lo lascia star lontano perché teme la dilacerazione del suo gregge nella fede per l'infiltrarsi calcolato degli eretici, lupi voraci delle loro anime; per il subdolo intromettersi di qualche pastore e traditore ambizioso che, trovata socchiusa la porta dell'ovile, « entratovi come di casa, non vi macchini poi insidie come seguace altrui..., cani che fan violenza per essere pastori... » ([3]). La sua cura sarà anche più efficace dopo la morte, perché è più vicino a Dio ([4]): di lassù il pastore guarda, rafforza colle preghiere e dirige la nostra vita, ed un giorno ci riceverà nel transito nostro ([5]).

La ragione radicale di questa sensibilità d'affetto è che il pastore buono, vero è assolutamente disinteressato, dedito completamente, con tutto l'essere: perchè non è già un pastore di quelli che si nutron del latte e sgozzano la bestia grassa..., pastori che pascon se stessi e non le pecore..., ma

« di quelli che posson dire con Paolo: chi è infermo e io non mi ammalo? Chi è scandalizzato e non è mia la scottatura o la sollecitudine? Poichè non cerco già le cose vostre, ma voi » ([6]).

b) *In particolare: per gli erranti.*

Nell'enucleare l'esercizio della carità pastorale verso le pecorelle sviate, lo considereremo prima verso gli erranti nella fede;

([1]) *Or. XXVI. In seipsum,* P.G. 35, 1229.
([2]) Ibid.
([3]) Ibid., 1229-1232. Allusione aperta a Massimo il Cinico (cf. GALLAY, *La vie,* p. 159-169).
([4]) *Or. XVIII, Funebris in Patrem,* P.G. 35, 989.
([5]) *Or. XLIII, In laudem Bas.,* P.G. 36, 604-605.
([6]) *Or. XXVI, In seipsum,* P.G. 35, 1232-1233.

N.B. Una delicata sfumatura della missione Sacerdotale, quella di guidare l'anima a Dio sino alle nozze coll'Amore Divino, esprime Gregorio nel passo dell'*Or. II, Apol.,* P.G. 35, 484: « tale bisogna che sia il paraninfo delle anime e mediatore di nozze (τὸν νυμφαγωγὸν τῶν ψυχῶν καὶ προμνήστορα (cf. *2 Cor.* 11, 2) ».

indi verso i peccatori d'ogni specie. Infatti se per tutte esse è la più viva sollecitudine del Pastore, la più pungente preoccupazione fu data a Gregorio dalle moltissime pecorelle vacillanti nella fede, o decisamente passate alle eresie Trinitarie o incipienti Cristologiche.

a) Per le pecorelle sviate nella fede.

Il senso della moderazione.

La linea di condotta verso gli sviati nella fede è ancora che si proceda nella moderazione costante tra l'indolenza e l'impulsività, così da non essere « né più lento né più zelante del conveniente (τοῦ μετρίου) [1] ». Ma con una energica distinzione di comportamento rispetto ai solo vacillanti nella fede in confronto agli apertamente eretici.

Verso i vacillanti.

Rispetto a questi, sin che la carità cristiana può interpretare che la loro opinione non è ancora evidentemente errata, gli stabili nella fede, specialmente i Sacerdoti e coloro che hanno una competenza dottrinale [2], tengano la linea di avvicinare con longanimia e umana bontà, e con fraterna mutua correzione, mantenendosi con essi nel vincolo della comunione sino all'ultimo limite di speranza [3]. Perché anche se essi sono infermi, restiamo fratelli dello stesso Corpo di Gesù « membra gli uni degli altri »: perciò dobbiamo sopportare « un po' del fraterno fetore... per comunicare loro il profumo » della nostra fede. Solo come estrema necessità si giungerà a rompere la comunione con essi:

« Tu che spesso su un semplice sospetto tagli il fratello! Colui che forse avresti guadagnato colla bontà, tu lo perdi con la violenza, il tuo membro, per cui Cristo è morto ».

(1) *Or. VI, De Pace I*, P.G. 35, 748.

(2) Ad essi principalmente si rivolge nell'oraz. fondamentale *XXXII, De moder. in disputando*, P.G. 36, 171-213.

(3) *Or. VI, De Pace I*, P.G. 35, 748. « Quando ciò che ci amareggia è sospetto e timore non sufficientemente vagliato, è migliore la longanimità della fretta, e la arrendevolezza che non la prepotenza; ed è molto meglio e più utile allo scopo, restando nel corpo comune, correggerci mutuamente... e guarirci che » separatici, « imperare poi l'emendazione con comando, come tiranni, non però come fratelli ». Cf. ibid., 752.

Tanto più che separarlo dal corpo comune significa porlo sull'orlo della rovina eterna (1); anzi danneggiare colla sua perdita le altre membra (2).

Così vediamo che la verità del Corpo di Cristo, già tra i motivi predominanti per la Pace religiosa e in genere per la carità pastorale, ritorna qui evidentemente come il motivo primario per la bontà che inclina a rialzare i vacillanti nella fede; ritornerà infine come motivo forse unico esposto da Gregorio per amare anche gli eretici manifesti.

Altri motivi stringono pure alla bontà, a « molto ripiegarsi su di sé e patire » prima di dichiarar un altro eretico: Il sentimento umile, umano della nostra « debolezza » intellettuale: posso io veder male, esser nell'errore. La preziosa dignità anche soprannaturale del vacillante: È immagine di Dio come te (3). La necessità d'assicurarci un misericordioso giudizio di Dio (4). Infine l'esempio insigne di benignità umana di Cristo nostro Maestro « Il mite e benigno (τοῦ φιλανθρώπου) » (5).

Di fronte agli eretici manifesti.

Di fronte invece agli apertamente eretici ed empi, il contegno del fermo nella fede sarà: opposizione forte (6); e, dimostratisi gli eretici « inguaribili » (7), ingiunge di rompere con essi la comu-

(1) *Or. XXXII, De moder.*, P.G. 36, 208-209.

(2) Ibid. Si noti come Gregorio tenga presente la ripercussione sociale di un atto inconsiderato verso un solo fratello.

(3) « Sei immagine di Dio, e disputi con un'immagine di Dio ».

(4) « Così esamina il tuo fratello, come chi deve essere giudicato anche lui colla stessa misura (ἐν τοῖς αὐτοῖς μέτροις) ».

(5) Ibid. Cf. *Or. XLI, In Pentecosten*, P.G. 36, 427-452. Gregorio dà una concretizzazione classica di quanto sopra ha insegnato teoricamente: movendosi verso gli inclinanti agli Pneumatomachi fra i fedeli di Costantinopoli (GALLAY, *La vie*, p. 147-149; P.G. 36, 427-428) con tatto pastorale meravigliosamente moderato e pieno di adattabilità e comprensione per la loro debolezza.

(6) *Or. VI, De Pace I*, P.G. 35, 748. « Però, dove si svela ben chiaro il volto dell'empietà, dobbiamo marciare contro al fuoco e al ferro, ed alle occasioni e ai potenti, e a tutti i tormenti, prima di partecipare al maligno fermento, e assentire con coloro che hanno sentimenti perversi... noi, che serviamo alla Verità ».

(7) Ibid., 742.

nione (1), fissando rispetto ad essi separazione di vita: « ἀποστρεφώμεθα per non parteciparne la malattia » dell'infedeltà (2).

La disposizione d'animo però verso tutti i decaduti dal Corpo Mistico (sia per eresia manifesta, che per altro motivo, es. per ribellione all'autorità gerarchica, come si constaterà subito nel caso di Massimo il Cinico) non deve già esser di odio, anzi di costante compassione: « non odiandoli, ma avendo pietà (ἐλεοῦντες) della loro caduta » (3); e di zelo « affinché posto fine alla malvagità... cadano sulle loro facce dinanzi al Signore... e si congiungano al gregge... » (4). Zelo che per i dispensatori delle anime, ossia essenzialmente per i Sacerdoti, come tra breve proveremo, importa, pur nell'attenzione per non partecipare il contagio della infedeltà, una intensa attività pastorale di magistero, *veritatem facientes in charitate*, per la loro riconquista a Dio.

Il motivo per cui il pastore e il fedele li ama, anche se separati dal corpo di Cristo, è di nuovo perchè essi furono membra di Cristo e sue, e gli resta tenace speranza che lo ridiverranno ancora:

« Membra una volta di Cristo (μέλη Χριστοῦ ποτε), membra a me care, anche se ora corrotte, membra di questo gregge che avete tradito... ».

Tutto il suo animo pastorale è rivolto a medicare la loro « cancrena ». « Quale rimedio troverò che cicatrizzi?... con quali lacrime... con quali preghiere? ». Affinché la Trinità Santa « restituisca di nuovo a noi costoro » (5). Ancor più chiaramente espone la ragione del suo amore verso gli Eunuchi di Costantinopoli, che,

(1) « Quelli dunque che così sentono e insegnano, abbili in comunione (ἔχε κοινωνικούς), come anche noi li abbiamo; quelli che invece sentono diversamente, detestali (ἀποστρέφου), e ritienili estranei sia a Dio che alla Chiesa Cattolica ». *Ep. CII, Ad Cledonium*, P.G. 37, 193-195.

Cf. *Or. XXXVI, De Seipso*, P.G. 36, 277 « ripudiateli (ἀποπέμποισθε) ».

(2) *Or. VI, De Pace I*, P.G. 35, 752. ἀποστρέφομαι = fuggire, ma con orrore, detestazione; v. Rocci, o. c.

(3) *Or. XXXVI, De Seipso*, P.G. 36, 277.

(4) *Or. XXVI, In Seipsum*, P.G. 35, 1232. Cf. *Or. V, Secunda in Julianum*, P.G. 35, 700 per i persecutori sopravviventi alla morte dell'imperatore Apostata.

(5) *Or. XXVI, In Seipsum*, P.G. 35, 1252. Così verso i monaci, e forse sacerdoti di Costantinopoli, che, ribellatisi alla sua autorità, eressero con Massimo il Cinico un contraltare episcopale. V. Gallay, *La vie*, p. 165-166.

per la maggior parte infetti di Arianesimo o Macedonianismo, odiavano Gregorio [1]:

« Membro eri mio, anche se ora sei reciso; e ridiventirai membro, forse; proprio per questo ti parlo benignamente (Μέλος ἦς ἐμόν.., μέλος καὶ γενήσῃ τυχόν) [2].

La linea di attività pastorale per la riconquista degli erranti intellettualmente è compendiata da Gregorio in una legge che « fu incisa nelle mie tavole » [3]. Con saggia moderazione, pur senza cedere nulla nella purità della dottrina della fede [4], conquistare a Dio *colla sola forza della persuasione* [5]; colla forza cioè degli argomenti dogmatici [6], presentati insieme « con dolcezza di parole e progressivamente » così da lenire e conciliare col modo stesso di presentarli: « con sollecitudine ansiosa; dolorando, non piagando », non già cioè coll'oratoria delle ingiurie, quasi seppia che vomiti nero liquido dalle viscere, « per sfuggire colla tenebra alle argomentazioni » [7]. Edotto dalla fruttuosa esperienza, Gregorio impone a tutti i ministri della parola la medesima regola di illuminata moderazione (sempre così caratteristica del suo spirito) verso gli erranti: senza durezza (specialmente nella forma, dal contesto antecedente), né cedevolezza (specialmente nella dottrina):

(1) Cf. *Or. XXXVII, In Matth.*, P.G. 36, 301; GALLAY, *La vie*, p. 195-196.

(2) *Or. XXXVII, In Matth.*, P.G. 36, 304.

Il motivo di amore per il prossimo esposto da Gregorio nella motivazione della carità pastorale è, come si vede, assai affine al motivo che sintetizzerà S. TOMMASO nelle *Q. Disp. De Charitate*, a. 4. « Proximus charitate diligitur, quia in eo est Deus, vel ut in eo sit Deus ».

La sfumatura propria di S. Gregorio consiste nel veder il prossimo prevalentemente nell'unità del Corpo Mistico, in stretta unione personale (« souci de la vie personnelle » esprime bene E. MERSCH, *Le Corps Mystique du Christ*, I, p. 370), in senso di comunitarietà con l'amante. Inoltre, nella sua cornice sempre umana, il suo amore per il fratello separato s'appoggia pure sulla congiunzione passata, in cui s'è saldato l'affetto.

(3) *Carm. De vita sua*, P.G. 37, 1112.

(4) *Or. XLII, Supremum vale*, P.G. 36, 473.

(5) Ibid. Cf. *Carm. De vita*, P.G. 37, 1111-1112.

(6) « Da una parte rapiva la forza della dottrina (τὸ κράτος τῶν δογμάτων ».

(7) *Carm. De vita*, P.G. 1110-1111. Cf. *Or. XLII, Supremum*, P.G. 36, 473.

« Riguardo a questo punto dunque così ritengo, e stabilisco come legge a tutti i dispensatori delle anime e ministri della parola: né esasperare colla durezza, né lasciar insolentire colla timidità; ma siamo ragionevoli nella parola, senza sconfinar la misura in nessuno dei due eccessi (εὐλόγους εἶναι περὶ τὸν λόγον, μηδετέρῳ τὸ μέτρον ὑπερβαίνοντας) » (1).

β) *Verso i peccatori pentiti.*

Passando infine a studiare l'esercizio della carità pastorale verso i peccatori di ogni specie che ritornano veramente pentiti, il Sacerdote, secondo S. Gregorio, ha per essi una parola sola: Perdono.

Unica condizione richiesta è « Il Battesimo delle lacrime » (2), ossia la contrizione penitente efficace ad emendare la vita. Allora, verso i peccatori realmente pentiti, «che si struggono nelle lacrime» da qualunque colpa ritornino: infedeltà, impurità etc. (3), egli, prendendo posizione con una pericope famosa in senso esplicitamente contrario ai Novaziani, concede sempre il suo sacerdotale perdono:

« ne faccio partecipi gli altri, e pago anticipatamente la misericordia con la misericordia » accogliendo nella pace della comunità.

Egli è indotto ad aprire così universalmente le braccia nella misericordia dal modello della divina Misericordia, universale per chi si rivolge a lei in animo pentito: « I Niniviti..., Davide..., Pietro quel grande etc.... ». Misericordia manifestatasi specialmente nell'umana benevolenza di Gesù (τὸ Ἰησοῦ φιλάνθρωπον):

(1) *Or. XLIII, Supremum*, P.G. 36, 473.

(2) *Or. XXXIX, In Sancta Lum.*, P.G. 36, 356. Se la contrizione però è insufficiente, non si conceda il perdono e la pace: Ibid., 357: « Se non eran pentiti, giustamente (Novato non riceveva i lapsi); neppure io non li accolgo, se non si curvano affatto, o non condegnamente, e non controbilanciano la colpa coll'emendazione della vita; e se mai li ricevo, assegno loro il posto conveniente » (Per i diversi generi di battesimo cf. ORIGENE, *Homil. in Levit.* II, 4).

(3) Come chiaramente risulta dalle esemplificazioni che porta contro i Novaziani: Pietro, l'incestuoso di Corinto, Davide, i Niniviti, il Pubblicano... come pure dal comportamento generale e dalla dottrina di Gesù che cita.

« Non ti muove riverentemente » la sua soddisfazione redentiva vicaria, lo scopo prefisso alla sua missione « per attrarre i peccatori a penitenza »? Egli che « vuole misericordia più che sacrificio, che perdona settanta volte sette i peccati? » (1).

L'altro motivo è un umile sentimento di moderata e umana comprensione: anche il Sacerdote porta una natura ed un corpo di debolezza e di peccato (2). Si metta dunque « dalla parte degli uomini »: non gli passi la superbia di dire: « Non t'appressare » perché io sono puro; e: « chi così come me? »; ricordandosi che saremo giudicati dal Signore colla stessa misura:

« Ma tu che dici, ma che legiferi, o nuovo Fariseo, e puro (καθαρέ) di nome e non di proposito?... Non ammetti penitenza? Non dai posto ai singhiozzi? Non mescoli le lacrime con chi piange? Voglia il cielo non ti capiti un giudice uguale! » (3).

Con questo animo Gregorio eleva anche la sua pastorale preghiera implorante misericordia parlando al Signore con i suoi stessi divini sentimenti:

« Non perdere il fico sterile... Quando poi trovi la dramma, o la pecora, o il figliuolo che tutto ha dissipato... tornato miserevolmente alla casa paterna, o Re, numeralo di nuovo tra i figli, pecore e dramme » (4).

3. – IL DOTTORE

Curare le passioni dell'anima come medico spirituale non basta; come s'è constatato, la preoccupazione intellettuale per la Fede pura e vigoreggiante nell'unità della Chiesa campeggia in Gregorio caratteristica costante; imprimer nell'intelligenza la verità della Fede, illuminarla della divina sapienza per mezzo della distribuzione della parola è il principale (τὸ πρῶτον) compito Sacerdotale (5). Poichè però la presente funzione ha formato oggetto di

(1) *Or. XXXIX, In Sancta Lum.*, P.G. 36, 356-357. Cf. Ibid., 357: Anche Paolo « ratificò amore (ἀγάπην ἐκύρωσεν) » al trasgressore di Corinto « quando ne ebbe constatata l'emendazione ».

(2) Ibid., 356.

(3) Ibid.

(4) *Carm. Parabolae*, P.G. 37, 504-505.

(5) *Or. II, Apol.*, P.G. 35, 444. Cf. *Carm. De Vita*, P.G. 37, 1070-1071.

studio nell'opera citata del Plagnieux, non ci soffermeremo che in una diretta delineazione sintetica, affinchè la nostra trattazione sulla carità pastorale possieda la necessaria completezza.

Essendo la distribuzione della divina parola compito quanto « sublime », altrettanto arduo, sia per l'altezza, vastità e complessità intrinseca dei problemi, sia per le esigenze straordinariamente diverse della stessa moltitudine che ascolta « composta d'ogni sorta di età e di abitudini, come uno strumento musicale a molte corde richiedente pure tocchi differenti » (1), è difficile « compito non di uomini ordinari dare a ciascuno nel tempo opportuno la misura della parola come di grano, e dispensare con giudizio la verità dei nostri dogmi » (2).

Di conseguenza il metodo pastorale che sta molto a cuore a S. Gregorio, così dotato di misura e di equilibrio, e che inculca a ripetizione, è: l'*illuminazione* pedagogicamente *progressiva* su Dio, il comunicare la dottrina della fede e dell'ascesi in tutta la sua vastità e profondità solo per gradi (3). Non si deve svelare tutto di colpo insieme (ἀθρόως), né nascondere sino alla fine: il primo metodo è antipedagogico (ἄτεχνον), il secondo empio (4). Il dispensatore della divina parola dovrà quindi pesare con illuminata discrezione per ognuno dei suoi fedeli il nutrimento adatto e il latte e il cibo solido, « mentre bisogna spingerli innanzi a poco a poco ad ulteriora ed alle verità più sublimi, largendo luce a luce, e introducendo verità a verità » (5), sino alla virilità, « alla misura dell'età spirituale » (6).

(1) *Or. II, Apol.*, P.G. 35, 448-452.
(2) Ibid., 444-448.
(3) Ibid., 452-453.
(4) *Or. XXXI, Theol. V*, P.G. 36, 164.
(5) *Or. XLI, In Pentec.*, P.G. 36, 437.
(6) *Or. II, Apol.*, P. G. 35, 452-453. Modello di pedagogia è Dio stesso, che ci ha rivelato la divinità delle diverse Persone della SS. Trinità solo comunicandoci « illuminazioni rifulgenti a noi grado a grado » (*Or. XXXI, Theol. V*, P. G. 36, 161-164). Crediamo che la manifestazione progressiva della benignità di Dio sia nell'illuminare l'uomo, che nel « riplasmarlo » alla prima nobiltà (*Or. XLV, In Sanctum Pascha*, P. G. 36, 640) sia posta in luce dal recente studio di F. X. Portmann, *Die göttliche Paidagogia bei Gregor von Nazianz*, St. Ottilien, 1954. Non ci è però ancora stato possibile prendere diretta visione. Cf. *Or. XLIII, In laudem Bas.*, P. G. 36, 585-589. K. Weiss, *Die Erziehungslehre der drei Kappadozier*. Freiburg i. B. 1903, p. 48 sg; Plagnieux, o. c., cap. IV, specialmente p. 160-164.139.129.

Ed « *ad haec quis idoneus?* ». Gregorio passa perciò a delineare la preparazione culturale, religiosa e morale che ogni Sacerdote deve imporsi prima di osar salire sulla cattedra: studio profondo, assiduo e faticoso, compiuto sotto il magistero degli uomini insigni che già vi hanno consumato la vita, « cui nella avanzata vecchiaia salga la parola degna della canizie » (1). Nel duplice binario della Tradizione (2) e della Scrittura sino all'assimilazione così da averne il cuore infiammato (3).

Per Gregorio infine è assai importante che questo studio preparatorio sia impregnato insieme di purificazione (κάθαρσις) del cuore (peculiarmente del timore di Dio nell'osservanza dei Comandamenti) perché dove si opera la purificazione, là viene l'illuminazione divina, e allora solo potremo contemplare Dio, speculare su Dio e parlare le parole della Sapienza divina, ossia prelucere dottrinalmente agli altri (4).

4. – IL MEDIATORE

Il Sacerdote per assolvere in modo essenzialmente completo al suo dovere di carità pastorale, ossia per santificare ed illuminare, divinizzare il popolo suo deve infine porsi tra Dio e il popolo come Mediatore insieme con Gesù.

(1) *Or. II, Apol.*, P.G. 35, 453-456.460.

(2) Il Sacerdote nel ministerium verbi insegni ciò che è di fede per Tradizione; ritenga mordicus quelle verità che ha sorbito col latte. Al di là, quando cioè si passa a questioni oggetto di disputa, sia riserbato e modesto. (*Or. XXXII, De moder.*, P.G. 36, 107). Cf. *Or. XL, In S. Bapt.*, P.G. 36, 417-421. Plagnieux; o. c., p. 6-7.

Per la posizione di Gregorio come teologo di fronte all'ellenismo, si veda: H. Pinault, *Le Platonisme de St. Grégoire de Nazianze*, La Roche sur Jon, 1925; E. Fleury, *Hellénisme et Christianisme, St. Grégoire de Nazianze et son temps*, Paris, 1930; Plagnieux, o. c., p. 11-35.

(3) *Or. II, Apol.*, P.G. 35, 500; Cf. A. Donders, *Der hl. Kirchenlehrer Gregor von Nazianz als Homilet*, p. 19; Plagnieux, o. c., p. 38-59.

(4) *Or. XXXIX, In Sancta Lum.*, P.G., 36, 344. Cf. *Or. XXVII, Theol. I*, P.G. 36, 13-16; *Or. XX, De Dogmate*, P.G. 35, 1065-1080. Plagnieux, o.c., p. 81-111: in particolare per la relazione tra la κάθαρσις di S. Gregorio Naz., che è in lui una direttiva ascetica così accentuata, e la κάθαρσις del Neoplatonismo. A. J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, 1936, p. 122-156. J. Daniélou, *Platonisme et Théologie mystique*, Paris, 1944, p. 221-235.

Essere Mediatore « μεσιτείαν δέξασθαι tra Dio e gli uomini » è compito essenziale della sua vocazione, « poichè equivale a questo il Sacerdote » ([1]); compito ch'egli eserciterà come compartecipe del Sacerdozio di Cristo » Χριστῷ συνιερεύσοντα » ([2]).

Il Sacerdote esplicherà la funzione di mediatore pel popolo offrendo la vittima Divina « l'Ostia vivificante » in purificazione per esso ([3]), riconciliando così « εἰς ἓν ἄγω il grande Re con i mortali » ([4]). Unirà insieme in immolazione se stesso, sia nell'offerta del S. Sacrificio, associandosi « μιγνύμενος ai grandi Patimenti di Cristo » ([5]), sia fuori di esso, innalzando preghiere e sacrifici « lacrime » sull'altare del suo cuore « innalzando un tempio incorporeo nel mio cuore », con cui santificherà il popolo ([6]). Impetrerà così tanta grazia trasformante da poter offrire un giorno lo stesso popolo oblazione προσφοράν grata e accettevole ([7]).

La posizione di Mediatore, appunto perché eleva il Sacerdote in unione col grande Mediatore così a contatto colla Divinità, esige da lui una elevatezza morale di κάθαρσις sino alla santità certo non inferiore, forse anzi superiore alle antecedenti funzioni. La vergogna fa arrossire Gregorio vedendo tanti che, niente più alti moralmente degli altri fedeli, anzi forse peggiori, prima di essersi fatti degni « si arrogano l'altare, si premono e si spingono attorno alla Sacra Mensa... » come a una risorsa per risolvere il problema del vivere « e non a un ministero (λειτουργίαν) soggetto a rendiconto » ([8]). Per lui invece il dover ascendere anche alla

([1]) *Or. II, Apol.* P.G. 35, 493.
([2]) Ibid., 481.
([3]) *Or. XLIII, In Laudem Basilii,* P.G. 36, 593.
([4]) *Carm. In Silentium,* P.G. 37, 1314.
([5]) *Carm. Contra diabolum,* P.G. 37, 1389.
([6]) *Carm. Somnium,* P.G. 37, 1260. Cf. *Carm. De vita,* P.G. 37, 1165. Anzi, all'occasione, il Sacerdote coopererà con Cristo alla redenzione del popolo anche col suo sangue: *Or. XXXIII, Adv. Arianos,* P.G. 36, 220.
([7]) *Carm. De seipso et de episc.,* P.G. 37, 1221.
La figura ideale del Vescovo come mediatore è tracciata, oltre che nel panegirico di S. Basilio (*Or. XLIII*) e di S. Atanasio (*Or. XXI,* P.G. 35, 1092), nella preghiera che egli rivolge innanzi ai fedeli al Padre suo Vescovo di Nazianzo in occasione di una terribile grandinata e carestia, che teneva desolata la diocesi: *Or. XVI, In Patrem tacentem,* P.G. 35, 961-964.
([8]) *Or. II, Apol.,* P.G. 35, 416.

minima dignità Sacerdotale è motivo di eclissarsi [1]: infatti la elevatezza morale previamente richiesta al Sacerdote, che compie l'immolazione dei santi ministeri è che « prima abbia offerto se stesso a Dio ostia viva, santa..., uno spirito contrito »; così che non sia troppo discordante dall'ostia che offre nel S. Sacrificio, l'antitipo della Passione [2].

S'imponga quindi una preparazione diuturna [3] e austera per mezzo di una forte ascesi (μακρὰ φιλοσοφία) [4] sino ad aver vinto la battaglia contro tutte le passioni, in particolare contro la legge della carne, avendo « soggiogato a tutto potere » la parte inferiore, « la deprimente materia », e contro le trasgressioni della lingua, resa « come una cetra pura per i puri sacrifici » [5], sino in una parola che

« ogni membro sia divenuto strumento di giustizia, e ogni forma di morte sia stata assorbita dalla vita, e avendo ceduto dinanzi allo spirito » [6].

Solo allora potrà osare « accostarsi sia pure in qualunque grado a Dio, il solo chiarissimo e splendidissimo e superante nella purezza ogni natura terrena e spirituale » [7].

(1) Ibid., 412-413.
(2) Ibid. 497.
(3) Ibid. 481.
(4) V. Rocci, o. c.
(5) *Carm. In silentium*, P.G. 37, 1312-1314.
(6) *Or. II, Apol.*, P.G. 35, 493-497.
(7) Ibid., 412-413. Cf. *Carm. ad episc.*, P.G. 37, 1227-1228; *Carm. in silentium*, P.G. 37, 1314.

Per la vicinanza con Dio Luce Suprema, che la purificazione principalmente della carne conferisce all'anima, cf. Plagnieux, o.c., p. 101-103.

Nell'*Or. XLIII, In laudem Basilii*, P. G. 36, 952, il vescovo è infine lo sposo della Chiesa, cui essa fu « da Dio donata e confidata » (Cf. *Or. VI, De Pace I*, P. G. 35, 749; *Or. III, Ad eos qui ipsum acciverant*, P. G. 35, 521).

CONCLUSIONE

L'ultima nota: il disinteresse.

Giunti al termine dell'analisi della carità pastorale in S. Gregorio Naz., messine in evidenza, crediamo, tutti gli aspetti essenzialmente caratteristici (principalmente: esercizio nel costante senso di μετριότης profondamente umana e duttile; motivato soprattutto dalla nostra unione nel Corpo Mistico ed anche dal principio della doverosa assimilazione a Dio), ci resta a sottolineare più esplicitamente una qualità che permea il complesso delle opere di S. Gregorio quando tratta della dedizione pastorale: il *disinteresse* pieno e sacrificato.

Il Padre e il Pastore vero

« non cerca già il proprio interesse, ma quello dei figli ch'egli ha generato in Cristo mediante il Vangelo. Questo è il fine di ogni spirituale principato: disprezzato affatto il proprio interesse (τὸ καθ'ἑαυτόν) mirare al vantaggio degli altri » (1).

Modello, come abbiamo visto, n'è sopratutto Paolo; il disinteresse investe tutte le sovraesposte esplicazioni della dedizione pastorale (2); specialmente lo urge come stimolo la minaccia e il castigo di Dio che passa per le pagine della S. Scrittura, specialmente del Vecchio T. sul Pastore egoista, interessato, che invece di stancarsi, sacrificarsi, per ricercare le pecorelle sviate, nutrirle, medicarle..., le sfrutta, spoglia, scanna per impinguar sé di benessere (3).

La portata abituale di esso in Gregorio è totale: così che nel « Supremum Vale » ai fedeli di Costantinopoli, mentre null'altro chiede ad essi che la confessione retta della Trinità, può rendersi la testimonianza:

(1) *Or. II, Apol.*, P.G. 35, 464.
(2) Cf. *Or. XVIII, Funebris in Patrem*, P. G. 35, 1032-1033.
(3) Ibid., 456.461-465.468-469.473-480; *Or. XXVI, In seipsum*, P.G. 35, 1232-1233; *Or. IX, Apol. ad Patrem*, P.G. 35, 825; *Or. XIX, Ad Iulianum*, P.G. 35, 1053.

« Poichè non cerchiamo né cercammo altro. Infatti la virtù deve essere disinteressata (ἄμισθος) [1] affinché resti virtù, mirando solo al bene morale » [2].

Tuttavia, anche sul disinteresse apostolico, lascia esplicitamente la sua impronta il senso umano di misura di Gregorio; se la portata abituale è totale rispetto agli interessi temporali, non lo è già, di regola, riguardo ai propri interessi soprannaturali: egli ammira Paolo, che si offre ad anatema per i fratelli giudei [3]; ed almeno una volta giungerà ad imitarlo nella stessa offerta [4], anzi ad esortare i fedeli « a qualcosa di simile » [5]; ma quasi sempre aggiungerà insieme la qualifica di ardito: « osò (τολμήσας, τολμῶ...), anzi un'altra volta aggiungerà schiettamente: « poichè non oso già spingere la mia voce quanto l'Apostolo » [6].

L'unità nel Corpo Mistico.

Abbiamo così abbracciato in sintesi la dottrina di S. Gregorio sulla carità pastorale: essa si attua nel disimpegno perfetto delle funzioni assegnate da Dio al Vescovo e sacerdote nel Corpo di Cristo: nella molteplicità delle membra per la costituzione di un solo Corpo perfetto, che è la Chiesa, è anch'egli membro, ma con funzioni superiori rispetto alle altre membra: funzione generativa, direttiva, docente, ponte infine di congiunzione tra Dio e gli uomini; così nell'unità nostra nel Corpo Mistico anche la figura del Sacerdote nell'esercizio e motivazione della carità pastorale riprende armoniosamente l'unità: le funzioni sopraddette si fondono: dopo l'analisi prerequisita, solo ricomponendo gli elementi in questo centro di sintesi noi ci ritroviamo nel possesso e all'unisono col pensiero di S. Gregorio così ricco e insieme così armoniosamente

(1) Lett.: senza ricompensa.
(2) *Or. XLII*, P.G. 36, 472.
(3) *Or. II, Apol.*, P.G. 35, 465. Cf. *Or. XIV. De Pauperum amore*, P.G. 35, 860.
(4) *Or. XLI, In Pentec.*, P.G. 36, 440.
(5) *Or. XXXII, De moder.*, P.G. 36, 209.
(6) *Or. XXIII, De Pace III*, P.G. 35, 1165.

uno, pensiero che si riflette nel suo stile lontano spesso dalla nostra forma occidentale di preferenza razionalmente, quasi rigidamente ordinata, ma meraviglioso di ampiezza e fusione di luce, profondità, calore ed euritmia (1).

MARIO SERRA S. I.

(1) Per l'espressione armoniosa della verità in S. Gregorio vedi Jul. TYCIAK, *Wege östlicher Theologie, geistesgeschichtliche Durchblicke*. Bonn, 1946, p. 73. Cf. PLAGNIEUX, o. c., p. 245-260.

L'*Exhortation au renoncement* attribuée à saint Basile

Etude d'authenticité

Aux œuvres ascétiques de saint Basile, manuscrits et éditions joignent une série de pièces d'authenticité douteuse, et notamment une *Exhortation au renoncement au monde et à la perfection spirituelle* (1). Sans être long, le morceau a en propre assez de traits caractéristiques pour que des historiens de valeur, comme H. Lietzmann (2) et D. Amand de Mendieta (3), aient jugé bon d'en faire un usage relativement important. Au XVIIIe siècle l'éditeur

(1) P.G. 31, 625-648. Les références à l'*Exhortation* et aux *Ascétiques* de Basile visent toujours ce tome 31 de la *Patrologie Grecque*. — Je réunis ici les quelques ouvrages auxquels il y aura lieu de se reporter plus d'une fois: AMAND, *Ascèse*: D. AMAND DE MENDIETA, *L'Ascèse monastique de saint Basile*, Maredsous 1949; CLARKE, *Ascetic Works*: W. K. L. CLARKE, *The Ascetic Works of Saint Basil*, Londres 1925; DE GUCHTENEERE, *Constitutions*: P. DE GUCHTENEERE, *Les « Constitutions ascétiques » attribuées à saint Basile. Etat des questions* (Mémoire dactylographié de licence en Philologie classique), Louvain 1954; GRIBOMONT, *Etudes*: J. GRIBOMONT, *Etudes suédoises et reclassement de la tradition manuscrite de saint Basile*, dans *Le Muséon*, LXVII, 1954, pp. 51-69; *Id.*, *Histoire du texte*: *Id.*, *Histoire du texte des Ascétiques de saint Basile* (Bibliothèque du Muséon, 32), Louvain, 1953; RUDBERG, *Tradition*: St. Y. RUDBERG, *Etudes sur la tradition manuscrite de saint Basile*, Uppsala 1953. Dans mon *Histoire du texte*, j'ai classé sous le sigle « Discours ascétique 11 » l'*Exhortation* à laquelle est consacrée le présent article.

(2) H. LIETZMANN, *Histoire de l'Eglise ancienne*. Trad. A. JUNDT. IV, Paris 1949, p. 194.

(3) AMAND, *Ascèse*, pp. 222-223, 243-244, 246-247. — Mon ami D. AMAND DE MENDIETA a pris la peine de lire et critiquer le texte du présent article, et sa compétence exceptionnelle ès langue basilienne me rend doublement précieux son accord à mes conclusions.

de Basile, dom J. Garnier, en avait admis l'authenticité (1), mais sans fournir d'arguments aptes à vaincre les hésitations des Patrologues (2). Les spécialistes qui ont repris l'examen aboutissent à des conclusions divergentes. W. K. L. Clarke rejette l'*Exhortations* (3); P. Humbertclaude (4) se range sans réserves à l'opinion de Garnier; D. Amand de Mendieta considère la pièce comme probablement authentique, mais remarquant son style fleuri et rhétorique, fortement influencé par la Seconde Sophistique, il propose de voir dans une composition si étudiée un des premiers écrits de Basile (5).

Dans mon *Histoire du texte des Ascétiques* (6), après avoir mis en lumière la faible attestation manuscrite de l'*Exhortation*, j'ai signalé quelques indices internes d'inauthenticité; mais je me suis délibérément refusé à pousser à fond cette étude, qui aurait exigé un texte critiquement établi, et eût alourdi un livre consacré à l'examen de la tradition manuscrite. C'est une question qu'il y a lieu de reprendre avec une certaine ampleur, car une solution définitive dégagera mieux la physionomie morale et littéraire de Basile, et permettra d'utiliser l'*Exhortation* à la place qu'elle occupe réellement dans l'histoire du monachisme.



Le classement des manuscrits se trouve confirmé et précisé, depuis que Stig Y. Rudberg (7) a procuré l'édition critique, d'après 123 témoins, de la lettre 2 de Basile, pièce qui accompagne régulièrement l'*Exhortation*. J'ai pu collationner rapidement celle-ci elle-même dans le Vatican gr. 431, et (pour la première moitié du

(1) Voir sa *Praefatio*, § XI, dans P.G. 31, particulièrement 69 C.

(2) O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, III, Fribourg 1912, p. 142, estime qu'il peut très bien s'agir d'un sermon authentique; A. Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, III, Paris 1930, p. 297, juge au contraire que « l'expression et le style paraissent dénoter un autre auteur que Basile ».

(3) Clarke, *Ascetic Works*, p. 10.

(4) P. Humbertclaude, *La doctrine ascétique de saint Basile de Césarée* (Etudes de théologie historique), Paris 1932, pp. 27-34.

(5) Amand, *Ascèse*, pp. xxvi et 243.

(6) Gribomont, *Histoire du texte*, pp. 311-312 (voir p. 277).

(7) Rudberg, *Tradition*, pp. 151-192; cf. mes *Etudes*, p. 65.

texte) dans le Vatican gr. 413, consultant en outre le Vatican gr. 427 dans les cas douteux. L'apparat des Mauristes faisait déjà connaître ([1]) les *Regii I, II*, et *III*, respectivement Paris gr. 505, 504, et 964; le même Paris 504, alors à Padoue, avait servi de modèle à l'édition princeps (Venise 1535), dans la marge de laquelle on lit quelques variantes du Venise Marcienne 62.

Dans les manuscrits des *Ascétiques* de Basile, on peut arriver à distinguer un noyau primitif et des suppléments; partout l'*Exhortation* se trouve dans la seconde catégorie. En compagnie de la lettre 2 et des *Constitutions* pseudo-basiliennes, on la trouve pour la première fois entre les mains de Théodore Studite ([2]), vers l'an 800. L'autorité de ce supplément ne s'impose pas sans résistances ([3]), néanmoins il se fait peu à peu accueillir par diverses recensions du corpus ascétique, et toujours dans un texte emprunté aux manuscrits studites ([4]).

Les manuscrits Vatican gr. 431 et 427 sont des témoins tardifs, mais précieux, d'une collection strictement studite ([5]); le Paris

([1]) Voir mon *Histoire du texte*, pp. 326-331. Le même ouvrage décrit et classe les manuscrits énumérés ici.

([2]) Plus exactement, on voit copier au scriptorium studite, notamment en 880, un corpus ascétique comprenant une recension particulière de l'*Ascéticon* authentique, l'*Exhortation*, la lettre 2, et les *Constitutions*, puis une scholie attribuée à Théodore Studite, et affirmant l'authenticité des *Constitutions*. Mais rien ne s'oppose à l'attribution de la scholie à Théodore, qui du reste cite l'*Ascéticon* d'après la recension des présents manuscrits: voir mon *Histoire du texte*, pp. 26-27. On peut donc faire remonter cette forme du corpus à Théodore lui-même. Dans une lettre (II, 164; P.G. 99, 1520 B 13-C 9, 1521 C 6-10), Théodore cite le ch. 33 des *Constitutions*.

([3]) Voici quelques lignes de la scholie mentionnée dans la note précédente, et éditée P.G. 31, 1319-1320 ou P.G. 99, 1685-1688; j'utilise la traduction de DE GUCHTENEERE, *Constitutions*, p. 82: « Que ces (pièces) soient du Père (Basile), qui osera le contester, s'il n'a l'esprit aveuglé et possédé de perversité? Car j'en sais certains qui, contrariés par la sévérité de la doctrine, . . . les déclarent impudemment inauthentiques. Ce sont les mêmes gens, à ce qu'il me semble, qui mettent en doute l'Epître aux Hébreux. . ., en plus de certains écrits patristiques, parce qu'également controversés. . . ».

([4]) Voir mes *Etudes*, p. 66, et DE GUCHTENEERE, *Constitutions*, pp. 74-75.

([5]) Voir mon *Histoire du texte*, pp. 27-30.

gr. 504 emprunte directement l'*Exhortation* à un modèle studite (1), et en donne en général un bon texte. Le Vatican gr. 413 donne la lettre 2 dans le remaniement « O » (2), et l'on en peut dire autant de l'*Exhortation* voisine. Les Paris gr. 505 et 964 et le Venise Marcienne 62 ont inséré l'*Exhortation* dans une riche collection de pièces apocryphes (3), très attestée à partir du XIe s., où le texte a été fortement corrigé dans le sens de la facilité, à l'aide notamment de la recension « O » (4). L'édition princeps, Venise 1535, reproduisant le texte de l'actuel Paris 504, donnait donc ici un texte beaucoup plus sûr que l'édition des Mauristes (5).

Antérieurement aux manuscrits, je ne connais qu'une citation, chez Anastase le Sinaïte (6) (vers 700?). Cet auteur et son texte sont malheureusement trop mal connus pour qu'on puisse s'appuyer beaucoup sur ce témoignage. On doit pourtant noter qu'Anastase cite aussi les *Ascétiques* basiliennes dans un texte étroitement apparenté à la recension Studite (7).

*
* *

L'*Exhortation* voit l'ascèse sous une forme surtout négative. Elle commence par considérer les périls de la vocation monastique (§ 1), comme d'ailleurs de toute vie chrétienne (§§ 1-2). La pauvreté volontaire constitue un premier pas (§ 2) que doit suivre l'obéissance (§§ 3-4); il restera à veiller continuellement sur la

(1) Voir mon *Histoire du texte*, p. 23.

(2) Voir Rudberg, *Tradition*, p. 141, et mes *Etudes*, p. 66.

(3) A ce type de collection j'ai donné le nom de « Séquence »: voir mon *Histoire du texte*, pp. 390 et 411, et mes *Etudes*, *p.* 441.

(4) Nous rencontrerons plusieurs fois de telles corrections en étudiant le vocabulaire de l'*Exhortation*, voir p. 380 n. 6, p. 381 n. 2, 7, p. 383, n. 3, p. 393 n. 1. L'apparat critique des Mauristes est rempli de cas similaires, par ex. colonnes 628-629, notes 62 a, 64, 65, 66, 67 b, 69 a...

(5) L'édition de Venise est toujours citée en note par les Mauristes. Sur la valeur habituelle des éditions, voir mon *Histoire du texte*, pp. 326-331.

(6) P.G. 89, 468 et 669 CD = P.G. 31, 628 et 639; voir mon *Histoire du texte*, pp. 311-312. On trouve aussi une allusion à l'*Exhortation* 640 B dans une glose sur Jean Climaque éditée sous le nom de Jean de Raïthu, P.G. 88, 1222 D (cf. *ibid.* 695 n. *a*); mais il n'est pas possible de retenir cette attribution à Jean de Raïthu, je reviendrai prochainement sur ce document.

(7) Voir mon *Histoire du texte*, p. 273.

chasteté (§ 5) et à lutter contre la gourmandise (§§ 6-8), non sans garder sa langue et ses yeux (§ 8) et persévérer dans la prière et le travail (§ 9) : c'est l'effort continu qui atteint le but (§ 10). De tels thèmes ne manifestent pas la puissante originalité doctrinale d'un Basile; le vocabulaire en revanche et le style ne sont pas sans recherche, et c'est par eux, plus que par des idées trop banales, qu'il faut aborder la question d'authenticité.

Après avoir constaté le caractère artificiel de la langue, en faisant le compte des *hapax* et des termes rares, nous nous arrêterons à la terminologie technique du monachisme et aux institutions qu'elle suppose, puis au vocabulaire ascétique en général. Nous compléterons l'enquête par quelques remarques sur le style et sur les citations empruntées à la Bible.

***

Basile est l'un des Pères grecs qu'on lit le plus aisément; la vigueur de son style provient de la ferme structure de la phrase, plus que des recherches du vocabulaire qui reste simple, profondément influencé par la langue biblique. Or dans l'*Exhortation* W. K. L. Clarke a compté (1) 335 mots étrangers au Nouveau Testament, soit 35 mots par page de l'édition Mauriste, plus du double de ce qu'on trouve dans les Prologues authentiques *Du jugement de Dieu* et *De la foi*, œuvres de jeunesse dont la forme littéraire est très soignée.

Cette statistique prend tout son poids si l'on en analyse de plus près les éléments. Prenons d'abord les *hapax* et les termes rares (2); pour apprécier combien la proportion en est élevée, il y

(1) Clarke, *Ascetic Works*, pp. 10 et 18.

(2) Je considère comme *hapax* les mots absent du Liddell-Scott, pour lesquels je n'ai trouvé aucune référence en dehors de notre *Exhortation* dans le *Thesaurus* (Firmin-Didot), Sophocles, du Cange ou Bailly; j'ai tenu compte aussi des Index des Pères Apostoliques, de Clément d'Alexandrie, d'Athanase et de Denys. Les références de Bailly sont souvent trompeuses, comme on verra p. 380 n. 2, 4; p. 381 n. 6; p. 382 n. 2; p. 383 n. 2; il renvoie en principe à l'édition de Migne, et le tome et la page cités font parfois croire que Basile emploie ailleurs le terme suspect, alors qu'en fait les références visent d'anciennes éditions, Paris 1722 ou même Paris 1618, et citent précisément notre *Exhortation*. Je tiens à remercier ici R. Loonbeek, qui, en un moment où j'étais dérouté par

a lieu de tenir compte, et du peu d'étendue de la pièce, et de la banalité du sujet; car si en commentant la création des poissons Basile pouvait être tenté de relire un zoologiste et d'user d'un langage technique, on voit mal pourquoi tant renouveler son vocabulaire lorsqu'il est question de renoncement au monde et de perfection spirituelle.

1. Termes propres à l'*Exhortation*: **ἀνακράκτης** (1) 640 C 3, **ἀντεργάτης** 640 C 6, **ἀντιπλήκτης** (2) 640 C 3, **ἀπτοητί** 641 A 15, **ἀρνησίφαγος** (3) 640 C 3, **ἐπᾳσμός** (4) 633 B 12, **πενταπολίτης** (5) 637 B 10, **περιθλιβής** 632 A 11, **περικαλλεῖα** (6) 636 C 7, **πολυάρετος** 632 D

ces références, a bien voulu consulter pour moi l'*Index verborum* qu'il s'est constitué pour le commentaire pseudo-basilien sur Isaïe; là non plus nos *hapax* ne se trouvent pas.

(1) Nous reviendons plus bas sur la prédilection de l'auteur pour les noms d'agents en -της, qui explique plusieurs de nos *hapax*.

(2) Les éditions de Venise 1535 et Paris 1618, à la suite sans doute du Paris gr. 504, et les mss. Vatican gr. 427 et 431, écrivent ἀντιπλέκτης (*hapax*); c'est peut-être l'orthographe de l'archétype ou même de l'auteur, mais l'étymologie impose la leçon du Vatican gr. 413 et du Paris gr. 964, ce dernier suivi par les Mauristes. L'apparat des Mauristes donne par erreur ἀντιπλήκτης comme leçon des *editi*, mais j'ai vérifié directement sur les anciennes éditions; l'apparat des Mauristes porte de nombreuses fautes d'impression, voir mon *Histoire du texte*, p. 331.

Pour ἀντιπλήκτης, BAILLY cite Basile II, 208; il s'agit du tome et de la page de l'édition Mauriste.

(3) La création de ce composé vient ici du besoin de compléter une liste de vices. Sur ce procédé de diatribe, inhabituel chez Basile, voir A. VOEGTLE, *Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament* (Ntl. Abh. XVI, 4-5), Münster 1936. Le catalogue de notre auteur n'a rien de biblique; on y remarque une propension aux assonances, aux antithèses... et au verbiage, car sous ces invectives on ne trouve aucune idée directrice.

(4) Le contexte demandait un substantif apparenté à ἐπᾴδω, et l'auteur a perdu de vue le vieux mot de formation primaire ἐπῳδή.

BAILLY renvoie ici à Basile II, 237; il s'agit de l'édition de Paris 1618.

(5) On est d'abord étonné de trouver ici un *hapax*; c'est qu'aucune Pentapole n'a atteint assez d'unité pour suffire à qualifier ses citoyens. Dans le cas présent, il s'agit simplement d'un euphémisme pour « sodomite ».

(6) Ainsi le Paris gr. 504, le Vatican gr. 413 (orthographe moins correcte περικαλλία dans les Vatican gr. 427 et 431). Le texte remanié de la « Séquence », Paris gr. 505 et 964, remplace le mot par le terme moins rare περιεργία.

6, σκοτεινοχαρής (1) 640 C 5, στηθίζω (2) 636 D 6, ὑπογύναιος (3) 629 A 4, χειρέργιον (4) 648 A 5.

2. Termes très peu attestés (5): ἀκαμάτως 640 B 4 = Suidas, Etymol. Gudianum (add. marg.); ἀναπαυτικός 633 C 10 = Ptolémée; ἀνεκτότης 625 D 5 = Macaire; ἀνυπερήφανος 632 B 10 = un Ps. Ephrem apparemment très tardif; ἀσυγγνώστως 633 B 15 = un papyrus et Théodore Métochite; δολουργός 637 C 11 (δολοεργός Manéthon); δυσαμάρτητος 628 B 3 *cf.* Vettius Valens (en un sens tout différent); ἐνατένισις (6) 637 C 4 = Proclus, Ps.-Basile *In Isaiam*; ἐπισπορεύς 637 C 5 = Olympiodore, l'historien Socrate; εὐλογοφάνως 645 A 2 = Maxime le Conf., Eustathe de Thessalonique; θηριοδείκτης (7) 633 B 12 = Antiochus Athen., Basiliques;

(1) Dès à présent, relevons la tournure concrète et visuelle de l'imagination de notre auteur; nous aurons à y revenir plus bas, pour montrer combien cette psychologie diffère de celle de Basile.

(2) La tradition manuscrite est divisée, mais il faut suivre sans hésiter les trois manuscrits du Vatican. Le Paris gr. 504 lit ἐνστηθίζω qui n'est guère moins rare (seulement chez un Ps. Athanase tardif, P.G. 28, 533 A). Le Paris gr. 964 (si je comprends bien la note des Mauristes) lit περιστηθίζω, et le Paris gr. 505, suivi par les éditeurs, a corrigé en faveur d'un mot moins rare, ἐνστερνίζω.

(3) Le *Thesaurus* cite ici Anastase le Sinaïte, *Quaest.* p. 174, 14. J'ignore à quelle édition renvoie cette référence, mais il s'agit certainement de P.G. 89, 469 B 11, citation expresse de l'*Exhortation*.

(4) Voir plus bas, p. 390.

(5) J'indique rapidement les lieux parallèles, qui peuvent aider à situer notre auteur; les références complètes sont données par les dictionnaires. J'ai cherché à contrôler toutes les citations du *Thesaurus*, et je reproduis entre guillemets celles que je n'ai pu atteindre et qui peuvent être erronées. J'ai éliminé naturellement toutes les citations expresses de l'*Exhortation*, mais j'ai maintenu des références comme Eustathe de Thessalonique, qui revient souvent dans la liste, parce que, dans ses admonitions aux moines de sa juridiction, il s'inspire assez librement de notre pièce. Il est clair pourtant que de tels parallèles n'empêchent pas un mot de rester pratiquement un *hapax*. La plupart des auteurs cités sont d'ailleurs de date tardive, souvent postérieure au Xe s. de notre ère.

(6) Bailly et Sophocles renvoient à Basile I, 496, référence reprise au *Thesaurus* où elle vise naturellement l'édition des Mauristes, soit P.G. 30, 389 A 1, le Commentaire sur Isaïe, certainement inauthentique.

(7) C'est ainsi qu'il faut lire, avec les Vatican gr. 413 et 431; Clarke, *Ascetic Works*, p. 64, n. 9, l'avait heureusement conjecturé. La leçon θηριοδήκτης qui n'est pas moins rare, ne donne ici aucun sens. Le Paris 505

θυγατρόγαμος 640 C 5 = Nonnus; λαθροφαγία 641 C 1 = Eustate de Thessalonique, scholie anonyme sur Climaque; λαθροφάγος 640 B 13 = Hésychius, « Theognost. in Crameri Anecdot. II p. 20, 10 » (1); μυριοπαθής (2) 632 D 4 = Jean de Sicile; πολυκτησία 625 C 8 = Athénée, Nicétas David; προαγορευτής 641 A 12 = Hésychius. A cette liste, on peut joindre des mots communs, pris en une acception insolite: εὐδοκίμησις 625 D 7 au sens de εὐδόκησις; θεοποιέω 641 B 1: présenter une statue comme dieu; περίβλεπτος 636 A 8 au sens actif de « circonspect », tandis que seul est attesté le sens passif « considéré, célèbre »; συγκάθεδρος 644 A 3, « voisin sur le même siège », et non « assesseur », terme de droit bien connu.

3. D'autres termes plus ou moins rares, étrangers tant à la Bible qu'aux écrivains classiques, caractérisent aussi la langue de notre auteur; les parallèles ne se présentant souvent que chez des écrivains tardifs, jusqu'aux XIIe-XIIIe s.: ἀγαθοεργία 628 B 1 = Proclus, Hippolyte, Clément d'Al., Eusèbe, Cyrille de Jér., Cyrille d'Al.; ἀκενόδοξος 632 B 10 = Marc-Aurèle, Amphiloque, Chrysostome, Pallade, Climaque; ἀμνησίκακος 632 B 9 = Nicolas de Damas, Philon, Hermas, Clément Rom., Clément d'Al., Cyrille d'Al., Théophylacte Simocatta, Eustathe de Thess.; ἀνταλλαγή 632 A 4 = Diognète, Théophile Antecessor, Novelle 285, Simplicius; ἀπερίτρεπτος 632 B 11 = Plutarque, Symmaque, Hésychius, Chrysostome; ἀσκανδάλιστος 637 C 12 = Hésychius, Clément d'Al., Méthode, Cyrille de Jér., vies de saints; ἀσυμφανῶς (3) 632 D 4 = prologue byzantin à Aristophane, Cyrille d'Al., Suidas; δοξομανέω 632 D 1 = Philon, Eumathios, Nicétas Choniates, « Vita Artemii ms. apud Menag. ed. Diog. L. 8, 50 » (4); δυσέντευκτος 640 A 2 = Polybe,

a préféré un mot plus facile, ὀφιοδήκτης; quant à l'édition de Paris 1618, sans aucun soutien manuscrit, elle a éliminé le mot rare et imprimé seulement θηρίων.

(1) Cette référence du *Thesaurus* ne correspond pas à J. A. Cramer, *Anecdota*, II, Oxford 1839, qui doit pourtant être l'édition visée.

(2) Bailly renvoie à Basile II, 237 A; il s'agit de l'éd. de Paris 1618.

(3) Le Vatican gr. 413 lit φρενοβλαβής, comme l'édition princeps et sans doute le Paris gr. 504 (= *Regius* II, l'apparat des Mauristes dit *Regius* III, mais je soupçonne une confusion).

(4) Je n'ai pu retrouver cette édition « Menag. » de Diogène Laerce.

Plutarque, Philon, Josèphe, Théodore Métochite; ἐγκατάλειψις 628 B 8 = Origène, Chrysostome, Pallade, Suidas, glose sur la *Scala Paradisi*; ἐνισχύω au passif, 632 A 5 = Julien; ἐρεθιστικός 636 C 6 = Epictète, Clément d'Al., « Gl. Aretaeus, Diphilus apud Athen., Eust. Il. » (1); καταυθεντέω (2) 644 B 14 = Cyrille d'Al., Malalas; πάρετος 637 A 4 = Diodore de Sicile, Anthologie Palatine, Hésychius; πολυαμάρτητος 628 B 4 = Nil, André de Crète, Théodore Studite, Jean le Jeûneur; πολύοργος 640 C 2 = Sirach, Chrysostome, Etymol. Gudianum; σταυροφόκος 625 D 2 = Méthode, Grégoire de Naz., Ephrem, Timothée d'Ant., Théodore Studite; συγκαταβατικός 633 A 2 = Grégoire de Nysse, Chrysostome, Ephrem, Théodore Studite, « Nomocanon »; ὑψηλοφροσύνη 648 B 1 = Hermas, Origène, Macaire, Athanase, Nicétas David, vies de saints; φρενοβλάβως (3) 628 A 14 = scholie sur Sophocle, Eustathe d'Antioche, Sophrone, Nicétas Choniates, Eustathe de Thessalonique; χρειωδῶς 641 D 1 = Justin, Grégoire de Nysse, Cyrille d'Al., Eustathe de Thessalonique.

***

Passons au vocabulaire monastique. Il comprend plusieurs mots inconnus de Basile, et l'on peut montrer dans le détail que ces mots, et les conceptions qu'ils recouvrent, constitueraient un anachronisme en Asie Mineure au IVe siècle.

1. Le substantif μοναχός 625 C 2, 632 A 1, sans doute égyptien d'origine (4), se propage avec la *Vita Antonii*, et d'abord par

(1) Je n'ai pas identifié ni contrôlé ces références, trop vagues.

(2) Bailly renvoie à Basile II, 243; il s'agit de nouveau de l'éd. de Paris 1618.

(3) Ainsi lisent les Vatican gr. 427 et 431; le Vatican gr. 413 lit, comme les éditions, ἀσυμφώνως.

(4) A. Adam vient de consacrer à μοναχός une étude très neuve: *Grundbegriffe des Mönchtums in sprachlicher Sicht*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, LXV, 1953-1954, pp. 209-239. Deux sens sont possibles: *solitaire*, ou *singulier, seul de son espèce*. L'Occident latin et l'Egypte copte ont interprété dans le premier sens; mais il est certain que les emplois profanes (μοναχῇ, μοναχοῦ, puis μοναχόν; jamais le substantif masculin) exigent le sens de *unique, sans parallèle*. Or le correspondant syriaque īḥīdājā s'insère dans une conception archaïque de la vie chrétienne, et

conséquent en Occident. A Césarée de Cappadoce, on évitait le néologisme, et on préférait le participe μονάζων, comme le savent même un Athanase (P. G. 26, 1168 C) et plus tard un Jean Chrysostome (P. G. 62, 613), qui disposaient pour leur compte d'un autre vocabulaire, plus évolué; c'est μονάζων qu'emploie Basile, lorsque devant des tiers il considère son groupe comme de l'extérieur, et doit parler le langage de tout le monde ([1]). Encore faut-il noter que jamais le mot, ni aucun autre semblable, ne se présente dans les œuvres ascétiques ([2]), où l'occasion ne manquait pas. Bien plus, la Grande Règle 3, préparant les voies à cette vive critique de l'anachorétisme égyptien que constitue la Grande Règle 7,

exprime une théologie particulière de la perfection: *appartenant au Monogène*, ou même *identifié au Monogène*. Même si l'on n'est pas disposé à suivre ici en tout les conceptions de Adam, on doit avouer qu'il a signalé une conception et un vocabulaire anciens et riches de sens.

Le terme μοναχός transpose-t-il en grec cette notion syrienne? Ce n'est pas impossible, à une époque et dans un milieu antérieurs à nos sources monastiques les plus anciennes; d'autres termes techniques, comme *abbé*, viennent évidemment de Syrie. Mais dès les plus anciennes attestations du mot dans son sens monastique, on ne voit nullement qu'il connote la théologie particulière du syriaque. La *Vita Antonii* est d'ailleurs en contact si étroit avec les latins et les coptes, qu'on a le droit de lui attribuer l'interprétation de ces milieux orthodoxes. Mais plus tôt déjà, les papyrus 1913 et 1914 du British Museum, non cités par Adam, n'ajoutent au sens concret aucune harmonique à théologie raffinée; or ces lettres nous introduisent, le 19 mars 334, puis sans doute en mai-juin 335, dans les cercles mélétiens opposés à Athanase (éd. H. I. Bell, *Jews and Christians in Egypt*, Londres 1924, pp. 49 et 59; chose curieuse, le pap. 1913, qui cite le mot à quatre reprises, lit toujours μονοχος).

Dans ces conditions, il n'y a pas à supposer que le terme cappadocien de μονάζων tende à s'opposer à quelque gnosticisme éventuel de μοναχός; d'autant que μονάζων ne témoigne pas d'une réaction propre à Basile, mais représente l'usage, antérieur, de communautés particulièrement ouvertes aux influences syriennes. On doit plutôt considérer les deux termes grecs comme des équivalents, séparés seulement par la géographie. Ce sera une raison nouvelle, ajoutée aux interprétations latine et copte, de tenir au IVe s. le terme de *moine* pour un équivalent de *solitaire* (cf. plus bas, p. 385, note 1, quitte à reconnaître, pour une époque antérieure, une théologie plus ésotérique.

([1]) Lettres 93, 199 canon 19, 217 canon 60, et 284 = P.G. 32, 485 A, 720 C, 800 A, 1020 B.

([2]) Voir mon *Histoire du texte*, p. 187.

affirme positivement que l'homme n'est pas un animal sauvage et « monastique » (1).

Une telle pointe contre l'idéal du désert et le terme même de moine ne doit pas étonner. En Asie Mineure plus que partout ailleurs, le parti de l'ascétisme radical s'était heurté aux évêques de cour qui, s'adaptant au régime de la paix religieuse, s'efforçaient d'organiser l'Église impériale; à tel point que vers 342, les disciples d'Eustathe s'étaient vu excommunier par Eusèbe de Nicomédie et ses collègues du concile de Gangres (2). Dans les remous des crises ariennes, ils avaient réussi à survivre à cette condamnation, et ils ne se trouvent pas en schisme ouvert lorsque quinze ans plus tard Basile, se ralliant à l'attitude de sa famille, décide courageusement de se joindre à eux (3); mais celui-ci devait en perdre son crédit pour de longues années, tant ils étaient impopulaires. A l'intérieur même du mouvement ascétique, de telles circonstances favorisaient certains entraînements inconsidérés; à Sébaste par exemple, où Eustathe était maintenant évêque, son attitude était jugée trop modérée, tant et si bien que son disciple Aère ouvrait un schisme (4).

Dans un tel désarroi, le premier objectif que se proposa Basile fut de rendre au groupe son unité et son équilibre, grâce à la méditation assidue du Nouveau Testament, au resserrement des liens avec l'Église, à la vigilance enfin sur les influences partisanes qui risquaient de mener loin. Devant l'hostilité du clergé, affichée par exemple à Néocésarée, on ferait front commun avec les moines d'Egypte et de Syrie, jusqu'à protester qu'on reste loin de leurs exploits (P.G. 32, 761 B). Mais entre ascètes, dans les conférences spirituelles, les références se font uniquement à l'Ecriture, jamais à des « Pères du désert »; l'accent est mis sur les préceptes évangéliques, en matière d'obéissance, de travail, de charité active, re-

(1) P.G. 31, 917 A 7; noter aussi l'Homélie IX sur l'Hexaéméron, P.G. 29, 192 C 7, où le lion est décrit comme insociable et *monastique*. Cet emploi pejoratif de μοναστικός au sens de μονιός semble propre à Basile.

(2) Voir Ch. J. HEFELE-H. LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, I, Paris 1907, pp. 1029-1045.

(3) Sur ce point, excellente étude de F. LOOFS, *Eustathius von Sebaste und die Chronologie der Basilius-Briefe*, Halle a. S. 1898, pp. 54-58.

(4) L'« hérésie » d'Aère est sous le numéro 75 dans le *Panarion* de saint EPIPHANE.

cours assuré contre l'illusion, et l'on s'abstient le plus soigneusement possible d'insister sur aucun « conseil » (1) qui mettrait à part de l'ensemble de l'Église, encouragerait un certain esprit de corps, inciterait au mépris du clergé marié. Dans le vocabulaire, cela se traduit d'une façon caractéristique par l'adresse au « chrétien » (2), à l'exclusion de tout terme désignant une catégorie close.

Or il est clair que toute la structure de l'*Exhortation* est étrangère à une telle attitude; l'emploi du vocabulaire monastique n'y est qu'un indice de la distinction fondamentale établie entre deux vies, entre ceux qui sont capables de soutenir le combat de la virginité (628 B 17 sqq.) et ceux à qui le mariage assure le « pardon de leur incontinence » (629 A 8!).

2. C'est apparemment à Scété que κέλλα prit un sens monastique (3), pour se répandre avec les œuvres d'Évagre et l'*Histoire Lausiaque*, bien après la mort de Basile; or le mot revient ici avec insistance: 636 C 4, 637 A 3, A 10, 645 C 7, 648 C 2.

A l'origine, la cellule peut abriter deux ou trois moines, et je ne crois pas que le mot grec, comme le latin *cella*, prenant par la suite un sens plus large, vienne jamais à désigner un petit monas-

(1) Il va sans dire que cette absence d'intérêt pour l'idée de conseil évangélique, beaucoup plus qu'un procédé tactique, est une attitude fondamentale du rigorisme basilien, qui fait à la fois la force et la faiblesse de cette doctrine ascétique. J'ai développé ceci dans *Le Monachisme au IVe s. en Asie Mineure: de Gangres au Messalianisme*, à paraître dans les Actes de la Conférence Patristique d'Oxford 1955.

(2) Voir mon *Histoire du texte*, pp. 187 et 307.

(3) Le mot est attesté en grec dès le IIe s. de notre ère, pour désigner un cellier ou une petite chambre; LIDDELL-SCOTT ne donne qu'une référence à un seul papyrus, on en trouvera davantage dans le *Thesaurus Linguae Latinae*, III, 759, 25-29, ou dans F. LUCKHARD, *Das Privathaus im ptolemäischen und römischen Aegypten*, Giessen 1914, pp. 65-66. Le papyrus 1914 du British Museum, cité plus haut n. 45, montre comment s'est fait l'emprunt au latin, car il emploie le mot à propos des magasins d'un camp romain. Le diminutif κέλλιον revient à plusieurs reprises dans l'œuvre d'Athanase, jamais dans un contexte monastique. C'est aussi κέλλιον qui semble utilisé de préférence à Scété, aux origines du sens technique du mot *cellule*; mais on y trouve aussi le simple κέλλα. Je note que Sozomène, reprenant un passage de l'*Histoire Lausiaque* (éd. C. BUTLER, p. 89, 5), élimine le terme κέλλα.

tère. Dans notre texte en tout cas, les tentations que prévient 637 B supposent bien qu'on loge à deux ou trois, de même que les caprices à éviter quant à l'heure des repas excluent l'hypothèse d'un réfectoire commun. A un régime de cellules s'adapte aussi l'obéissance: le premier acte qui doit suivre la renonciation, c'est le choix d'un Père spirituel, πνευματικὸς πατήρ 641 B 11 (terme classique du monachisme byzantin plus tardif), ἀνὴρ πρόοδος ἀπλανής 632 B 3; choix dont la liberté semble postuler la proximité d'autres cellules où l'on trouve des προασκήσαντες 636 A 14. En tout ceci, le vocabulaire n'est évidemment pas seul à faire difficulté; l'organisation de cette communauté et son observance s'inspirent des sources monastiques bien plus que de l'ascétisme basilien (1).

3. L'*Exhortation* prend son point de départ dans l'antithèse entre mariage et virginité (§§ 1-2). Plus loin, elle s'étend sur le tableau de la courtisane dans les bras de qui le moine va tomber, s'il quitte sa cellule; ou, de façon plus maladroite et plus déplaisante encore, sur les tentations d'homosexualité qui le guettent, et les précautions étranges à prendre envers ses confrères (§ 5). On a attribué à Basile cette littérature, et voulu s'en servir pour interpréter certains de ses avis (2); il importe donc de marquer le contraste entre un obsédé et un cœur pur.

Dans les *Ascétiques*, virginité et chasteté sont partout supposées, mais dans la paix et sans un mot (3). En un siècle où les hérauts de l'idéal ascétique sont si féconds en traités *De virginitate*, une telle réserve demande explication. De la part de celui qui prit l'initiative de rendre explicite le vœu de chasteté des moines et d'en solenniser les conséquences (4), on ne croira pas aisément que ce silence marque un défaut d'intérêt. Il n'est pas davantage signe d'embarras et d'inhibition scrupuleuse: comme canoniste, Basile est à l'aise pour traiter des vices les plus variés, et dans ses homélies il n'hésite pas à suivre l'Ecriture dans la manière imagée dont elle

(1) Il n'est pas nécessaire de souligner combien ce système de cellules s'oppose au strict cénobitisme voulu par Basile. Quant à l'obéissance, on peut comparer J. Gribomont, *Obéissance et Evangile selon saint Basile le Grand*, dans *La Vie Spirituelle, Supplément* 21, 1952, pp. 192-215.

(2) Cf. Amand, *Ascèse*, pp. 242-248.

(3) Amand, *Ascèse*, p. 238. En dehors des *Ascétiques*, les lettres canoniques et les lettres 45 et 46 insisteront sur la virginité.

(4) Amand, *Ascèse*, pp 238-242.

parle de l'amour divin [1], ni dans certaines descriptions assez crues [2]; mais il parle toujours avec une délicatesse qui tranche sur les fantaisies de l'*Exhortation*.

En fait, sa réserve dans l'éloge de la virginité s'explique par la nature de son auditoire, composé de disciples d'Eustathe. Leur enthousiasme excessif s'était déjà heurté, nous l'avons dit, au concile de Gangres, qui s'était plaint de voir mépriser l'union conjugale, diviser les familles, ruiner le respect dû au clergé marié. Nous pouvons nous faire une idée des excentricités ascétiques qui scandalisaient les bonnes gens, grâce à l'histoire d'un pieux diacre, Glycérios [3]. Depuis longtemps en conflit avec son curé et son chorévêque, ce saint homme profite d'un jour de fête populaire pour bouleverser le pays, entraînant publiquement en une danse sacrée un chœur de vierges qu'il avait « séduites »; puis, la danse finie, il s'enfuit avec elles, et les endurcit à mépriser les larmes et les objurgations, trop peu évangéliques sans doute, de leurs parents. Sur un tel feu, il n'était pas question de jeter de l'huile; et c'est pourquoi les *Ascétiques* insistent sur les vertus recommandées par l'Evangile, charité, humilité, renoncement effectif aux caprices de la volonté propre, en passant sous silence ce qui allait de soi, virginité ou estime de la prière sensible. Néanmoins, Basile ne dément pas son ralliement à Eustathe. Pour l'admission des postulants mariés (Grande Règle 12), il pose des principes très voisins de la pratique condamnée par le canon 14 de Gangres. Nulle part il n'élève la moindre objection contre les « monastères doubles »; s'il n'entend pas y laisser régner une tendre vie de famille, et soumet à une stricte discipline les rapports avec les sœurs, il refuse avec bon sens (Petite Règle 154) de s'exagérer le danger de l'isolement de frères au service d'une communauté féminine. Enfin, trait caracteristique, c'est chez lui que viennent chercher refuge Glycérios et ses compagnes [4]; il les reçoit avec

(1) Par exemple P.G. 29, 400 A; P.G. 31, 181 A, 416 A.

(2) P.G. 29, 488 A, 489 C; P.G. 31, 548 BC, 937 C.

(3) Voir les lettres 169-171 de la correspondance de saint Basile, P. G. 32.

(4) Les lettres 169-171 sont attribuées à Basile par les éditions imprimées, à la suite de quelques manuscrits; mais les meilleurs témoins en font une correspondance adressée à Basile, par saint Grégoire de Nazianze (écrivant au nom de son père): voir A. Cavallin, *Studien zu den Briefen des hl. Basilius*, Lund 1944, pp. 81-92.

respect (¹), et fait la sourde oreille lorsque Grégoire de Nazianze père, qui semble avoir été l'évêque du délinquant, proclame son scandale et exige des mesures de répression (²). Bref, dans ce milieu enthousiaste de virginité, Basile comme ses maîtres pécherait plus facilement par présomption et confiance que par des précautions timorées.

Quant aux relations entre frères, il n'y flaire pas davantage le mal. La seule phrase qu'on puisse relever chez lui sur ce sujet est une interpolation sans autorité (³). Par ailleurs, ses mises en garde contre l'esprit de coterie n'ont rien à voir avec les « amitiés particulières », dont il faut notamment bien distinguer la προσπάθεια dénoncée ici ou là. Ce terme désignait déjà chez Marc-Aurèle (⁴) toute attache qui trouble la paix de l'âme; Basile l'entend de l'affection exagérée pour les parents et les frères (⁵), de la préoccupation de la gloire humaine, du tracas des richesses et du monde, contraire à la componction (⁶), ou encore du favoritisme d'un cellerier, partialité injuste qui troublerait la communauté (⁷). Il suffit de lire la Grande Règle 15, qui décrit le régime des enfants éduqués au monastère, pour voir combien nous sommes loin du ton de l'*Exhortation*.

4. D'autres termes techniques sont étrangers aux institutions de Cappadoce, mais nous les signalerons plus rapidement. Basile connaît, il est vrai, le mot ἀγρυπνία 645 A 6, dans son sens monastique de veille volontaire, mais il ne l'emploie qu'en parlant des

(¹) P.G. 32, 641, Ep. 169 ligne 7: ὁ νῦν σοβαρὸς καὶ σεμνὸς ὑμῖν Γλυκέριος.

(²) La lettre 171 revient à la charge et se plaint qu'aucune sanction n'ait été prise. On ignore la réponse finale de Basile.

(³) Il s'agit d'une phrase de la Grande Règle 33, P.G. 31, 1000 A 1-4; voir la note 62 de la Patrologie, et mon *Histoire du texte*, p. 222.

(⁴) Pensées, XII, 3, 4 (éd. TRANNOY, p. 136).

(⁵) P.G. 31, 840 C, 936 B 2; cf. προσπάσχειν 1209 B 11, προσπαθῶς 705 A.

(⁶) P.G. 31, 940 D 4; cf. 792 B, 1164 A 10.

(⁷) P.G. 31, 1000 C 8. Pour beaucoup d'auteurs ascétiques, le mot stigmatise de même l'attachement aux choses terrestres, sans connoter nécessairement aucune liaison sensuelle. En lisant GREGOIRE DE NYSSE, *Opera Ascetica* (*Opera*, éd. W. JAEGER, VIII, 1), Leiden 1952, j'ai relevé une série de cas: 276, 8; 279, 17; 285, 17 et 25; 286, 14; 293, 6 et 19.

moines égyptiens ([1]). — Dans le domaine liturgique, notons aussi **κανών** 644 C 3, D 5, au sens d' ἀκολουθία comme chez Evagre, Pallade, Climaque. — Pour désigner le renoncement aux choses du monde, nous trouvons ἀπόθεσις pris absolument, sans complément, 625 C 9, 632 A 6 (ποιεῖν τὴν ἀπ.!). — Parmi les occupations du moine, il y a le travail manuel: il est assez curieux que les travailleurs ordinaires, ceux qui travaillent pour vivre, ne se croient guère obligés de qualifier leur travail de « manuel »; est-ce là un privilège des moines, qui travaillent pour s'occuper, ou par obéissance? En tout cas, tandis que les ascètes de Basile « travaillent », comme tout le monde, nous rencontrons ici ἐργόχειρον 633 C 10, comme dans les Apophtegmes, le Pré spirituel, la version grecque de Cassien, la Novelle 133 réglant la vie des moines; et aussi χειρέργιον 648 A 5, non attesté ailleurs, mais parent de χείρεργον du Pré spirituel. — Un autre mot très rare est ἐφημερία 645 A 10, le tour régulier de service; le terme n'est attesté ailleurs qu'au sens de service des prêtres juifs au Temple, mais j'en ai retrouvé un autre exemple dans des *Epitimies* monastiques tardives, liées aux *Constitutions* pseudo-basiliennes ([2]), qui dépendent sans doute de notre texte ou de la tradition qu'il représente.

Au lieu de parler, comme Basile, des « frères », l'auteur emploie ὁμῆλιξ 637 B 7; les Règles ne nomment ainsi « compagnons » que les enfants éduqués dans le monastère, avant qu'ils n'entrent définitivement dans la famille religieuse (953 B 11, 957 A 3).

Nulle part enfin Basile ne proclame son admiration pour le bonheur de ceux qui ont embrassé la vie monastique (ici 625 D 3, 633 A 1), ni ne les présume εἴσω τῶν λιμένων (637 B 12).

Dans l'ensemble, ce vocabulaire nouveau dénote un monachisme stabilisé et organisé, plus tardif que l'ascétisme de Basile, et beaucoup plus dépendant des expériences égyptiennes.

* * *

D'une façon générale, le vocabulaire ascétique de l'*Exhortation* est beaucoup moins scripturaire que celui de Basile. La plupart des termes rares signalés plus haut, étrangers naturellement au

([1]) P.G. 32, 764 B 9.

([2]) P.G. 31, 1313 A 4. Sur ces *Epitimies*, voir mon *Histoire du texte*, p. 320.

langage biblique, désignaient des vices ou des vertus. A cette liste il faut ajouter d'autres termes moins rares, mais toujours non basiliens: ἀγάπησις 645 A 13, ἀδολεσχέω 641 C 4, ἀκαμπής 632 A 7, ἀκολάκευτος 632 B 11, ἀνοσιουργός 641 A 2, γαστρίμαργος 640 B 14, ἐνάρετος 645 C 9, λίχνος 636 C 8, μεγαλαυχέω 628 C 8, μεμψίμοιρος 640 C 4, πανάρετος (1) 645 B 11, σιγηρός 636 A 8, σωτηριώδης 637 B 5, 645 A 2. — Basile revient constamment sur l'obéissance aux commandements, dans des termes bibliques comme ἐντολή et παράβασις, jamais comme ici ἔνταλμα 629 A 14 ni παράκουσμα 633 B 10. Il n'a pas l'habitude de parler (au neutre!) de τὸ θεῖον 628 B 1, ni de distinguer grandes et petites vertus comme 636 B 1, 641 C 2. Enfin, dans l'*Exhortation*, la lutte de l'ascète porte presque uniquement contre le démon, nommé en particulier ἀποστατής 629 B 9, ou ἀποστατικαὶ δυνάμεις 629 B 4; ce sont des titres inconnus de Basile, qui sans oublier cet adversaire insiste davantage sur le rôle des passions.

Les deux auteurs décrivent volontiers la vie chrétienne sous des images de sport et de lutte. Basile, on le sait, n'a rien d'un observateur perspicace; son imagination se nourrit de lectures, et surtout de lectures bibliques. Il ne pousse un tableau dans le détail que s'il s'agit d'une comparaison à commenter à loisir, support oratoire d'un enseignement moral circonstancié; quand il n'use que de métaphore, il ne sort guère des traits offerts par la Bible, soit, dans le cas présent, par le vocabulaire sportif de saint Paul. L'*Exhortation* aime, au contraire, entrer dans des précisions, et en quelques pages fait intervenir de nombreux termes étrangers ou presque étrangers (2) à Basile: ἆθλος 628 C 2, 633 A 4; ἀνταγωνιστής 629 C 2, 638 C 8; ἀντιπλήκτης, ἀντιστάτης 640 C 3; διὰ τῶν δεξιῶν 633 B 9; ἐπερείδω 633 C 1; λάφυρον 641 B 3; πάλαισμα (3)

(1) L'adjectif est très rare: Lucien, Philon, Jean Chrysostome. Le terme c'est spécialisé, comme substantif, pour désigner les livres sapientiaux.

(2) J'ai retenu ici quelques termes sporadiquement attestés chez Basile (j'en donne les références): je tenais à grouper, sur un point particulier tout au moins, l'ensemble des termes chers à notre auteur, de façon à mettre en relief son effort vers le pittoresque, ainsi que vers le recours à des termes classiques bien éloignés de sa langue quotidienne.

(3) Le terme se trouve une fois chez Basile, P.G. 29, 232 C 13; il revient ici trois fois en deux colonnes.

628 A 2, 629 B 9, C 8; πάλη (¹) 629 C 5, 632 C 8, 641 C 2; πυγμή 632 A 14; σκάμμα 629 B 13; συλαγωγέω 641 B 14; τονόω 629 D 3; ὑποσκελίζω 633 C 4, 640 A 12. D'autres images sont empruntées au commerce, παρανάλωμα 641 B 9, παρεμπόρευμα 645 A 8; à l'agriculture, δράγμα (²) 637 C 6, ζεύγλη 648 A 1; à des domaines divers, toujours inattendus sous la plume de Basile, ἀποπτύω 632 B 13, καταγοητεύω 636 C 6, ὀξίνης 632 C 2 (avec tout le contexte), σύγκλητος 632 A 1...

Dans ses recommandations, l'*Exhortation* retombe continuellement sur une formule banale, la phrase attributive, avec des impératif comme ἔσο, γίνου (*passim*). Abusant notamment à l'attribut du nom d'agent en -της, elle recourt pour cet usage à des termes rares, étrangers à Basile, ou même crée au besoin quelques néologismes que nous avons déjà rencontrés dans nos listes d'*hapax*: ἀκροατής 641 C 6, ἀλήτης 636 A 2, ἀναιρέτης 641 A 9, ἀνακράκτης 640 C 3, ἀντεργάτης 640 C 6, ἀντιπλήκτης 640 C 3, ἀντιστάτης 640 C 3, βιαστής 645 D 2, δικαστής 636 B 7, ἐξηγητής 641 A 9, ἐραστής 629 D 1, ζηλωτής 645 C 2, καθαιρέτης 641 A 9, μιμητής 648 B 7, πραγματευτής 629 D 1, προαγορευτής 641 A 10, προσκυνητής 640 D 3, συστρατιώτης 629 D 2; notons aussi μεσίτης 637 C 2 (une seule autre attestation en ce sens purement local). Un tel abus de la phrase attributive, qui conçoit la vie chrétienne sous forme de catégories toutes faites qu'il suffit d'accepter ou de refuser, n'est pas dans la manière de Basile.

* * *

Ce classement en termes rares, monastiques et ascétiques, laisse un résidu de vocabulaire non basilien, qu'on me permettra de présenter sans commentaires: ἀντιφθέγγομαι 637 C 4; αὔτανδρος 637 B 13; βορά 641 A 4; δυσαποσπάστως 644 C 5; εἰκαῖος 636 B 14; συγκαταπίπτω 636 A 3; οἱ ἐν συζυγίαις 628 C 5, 629 A 7, C 11; ὑπογραφέω 625 D 5. La liste pourrait sans doute encore être allongée,

(¹) Ce terme est un *hapax* biblique; Basile l'emploie lorsqu'il cite Eph. VI, 12, ainsi que P.G. 29, 432 A 1 (allusion au παλαίειν de Gen. XXXII, 25).

(²) Ce terme figure dans Ps. CXXV, 6; Basile l'emploie en citant ce

mais en l'absence d'un lexique spécialisé, il est souvent aventureux d'affirmer qu'un terme est inconnu à Basile, et je préfère limiter mes prétentions.

Les dissemblances sont naturellement plus sensibles pour des expressions plus complexes, telles que: πρὸ πολλοῦ 637 B 14; ἐκ φιλαδέλφου καρδίας 640 A 1; ὑπολήψεις ἐμποιεῖν 628 A 6; ἐπ' ἐξουσίας ἔχειν 629 B 1; ἐλθεῖν ἐπὶ συνοίκησιν 628 C 2; βάλλειν τὴν κεφαλήν 641 C 10 (trop pittoresque pour la plume de Basile); λέγω [1] dans la formule: δύο βίους... συζυγίαν λέγω καὶ παρθενίαν 628 C 1; ἵνα δὲ καὶ δοίη τίς 628 B 6; γίνωσκε ὡς 629 B 9; ἴδου σεσαφήνισταί σοι ὡς 629 A 6, De même, des apostrophes à une seconde personne indéterminée: ὦ οὗτος ὁ πρὸς κοινωνίαν γυναικὸς προῃρημένος 629 A 18; σὺ δὲ ὁ... γενέσθαι ἐπιθυμῶν 629 D 1, ne sont pas dans style de Basile.

Certaines des remarques précédentes ont déjà quitté le terrain du vocabulaire pour passer à celui de la stylistique, où l'on pourrait encore s'attarder. Le participe, si fréquent chez Basile, n'a ici aucun relief particulier; l'impératif, le superlatif, les listes d'épithètes prennent en revanche une importance significative. — La phrase est moins régulière; ne relevons qu'un fait facile à calculer, l'emploi de la particule μέν. C'est là pour Basile un élément essentiel à la marche de la pensée, qui, dans la seule première phrase du prologue *Du jugement de Dieu*, revient jusqu'à quatre fois, et l'on rencontre plus d'exemples d'un tel abus que de pages privées de μέν. Or dans l'*Exhortation* la particule ne paraît que cinq fois: 625 C 7, 629 C 10, 632 A 2, A 8, 645 B 10; encore les deux premiers cas pourraient-ils être classés à part.

L'incohérence dans les images n'effraie pas notre auteur: citons par exemple 633 C, où παραχαράξαι, χαυνότης, ὑποσκελίζειν, ἀγωνίζομαι, φόρτος se succèdent en trois lignes. Il n'est pas non plus très exigent dans ses dilemmes: comprenne qui pourra le τοῦτο μὲν, τοῦτο δέ [2] 625 C 7.

[1] A vrai dire, ce verbe manque dans le texte tel que le cite ANASTASE LE SINAÏTE, P.G. 89, 469, A 2.

[2] Le texte édité représente certainement un remaniement secondaire, mais le texte des trois manuscrits du Vatican n'est pas plus clair. Voici le début de la pièce dans Vatican gr. 431, avec les variantes des mss. 427 et 413: Δεῦτε πάντες οἱ ποπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι, κἀγὼ ἀναπαύσω ὑμᾶς, φησὶν ἡ θεία φωνή, εἴτε τὴν ἐκεῖ ἀνάπαυσιν, εἴτε τὴν ἐνταῦθα

Comme Basile, notre homme aime se mettre en scène pour attester ce qu'il a vu. Mais quelle distance entre ces deux psychologies! Ce que Basile a « vu », ce sont des lieux communs, repris à ses lectures, qu'il cherche à animer par ce tour littéraire un peu personnel: il a vu, par exemple, les abeilles disciplinées aux ordres de leur roi (¹). Quant à l'*Exhortation*, elle prend sur le vif des traits piquants, elle voit le moine s'esquiver à l'heure de la prière nocturne en gémissant: « Oh ma tête, mon ventre! » (645 A 3-8). D'un goût plus ou moins sûr, de telles observations abondent (636 C, 640 B, 641 C 10-12, 644 A 4, A 11-13, B 13-16), tandis que Basile, comme on sait (Grande Règle 17), s'est fait un principe de ne pas plaisanter, et il n'y déroge que dans la grande intimité de ses correspondances d'amitié.

***

Basile fait une telle place à la Bible dans ses écrits qu'on peut trouver dans les citations scripturaires un dernier critère d'authenticité, indépendant des précédents; deux aspects peuvent ici être retenus, les lemmes d'introduction et la teneur même du texte biblique.

La Bible est pour Basile une histoire, à personnages réels bien individualisés, qui ne se confondent pas l'un avec l'autre. Aussi, quand il donne un lemme d'introduction, ce qui est la règle dans les *Ascétiques*, il n'omet jamais d'indiquer l'auteur humain du logion, précisant souvent d'un mot son intention dans les circonstances concrètes (²). L'*Exhortation*, elle, considère la Bible comme

(ἐντεῦθεν 413) αἰνιττομένη· πλὴν οὖν (γὲ 413) προσκαλεῖται ἡμᾶς, τοῦτο (τούτῳ 413) μὲν τὸν φόρτον τῆς πολυκτησίας διὰ τῆς εἰς τοὺς δεομένους ἀποθέσεως, τοῦτο (τούτῳ 413) δὲ τὸν ἐκ τούτου προσγενόμενον (προσγινόμενον 413) ἡμῖν ἑσμὸν τῶν ἁμαρτημάτων διὰ τῆς εὐποιΐας καὶ ἐξαγορεύσεως τῶν (τοῖν 413 *p. c.*) ἐμποδῶν (ἐμποδοῦν 427. ἐμπεδοῖν 413 *a. c.*, ἐμποδοῖν 413 *p. c.*) προσδραμεῖν κ. τ. λ.

(¹) P.G. 31, 656 B 5 et 10. Dom J. Garnier cite d'autres exemples, voir P.G. 31, 70.

(²) Voir mon *Histoire du texte*, p. 189. Basile ne pratique évidemment pas une exégèse historique à la manière d'un moderne, ni même selon les méthodes d'Antioche; mais il cherche à retrouver la force originelle d'un logion en le replaçant dans son contexte biblique, et n'isole pas une formule. Ainsi au début de la Grande Règle 8: « Notre Seigneur Jésus-

un livre où Dieu parle: ἡ θεία φωνή 625 C 5, 628 A 9, et θεοῦ ἡ φωνή 633 A 9; ὁ θεῖος εὐαγγελιστής 628 B 10 et εὐαγγελικὸς ὁ λόγος 645 C 11. Ce sont là des formules qu'on ne rencontre pas dans les œuvres authentiques, non plus que le ὑπὸ τῆς τοῦ Ἰὼβ γραφῆς διδασκόμεθα 629 C 1, ou le φησὶν ἡ παροιμία qui suit le texte en 644 B 2. — Basile ne considère pas qu'un précepte évangélique insinue seulement (1), αἰνιττομένη 625 C 7. Enfin chez lui c'est l'adjectif καινή, et non νέα 628 C 13, qui qualifie le Nouveau Testament.

Sur seize citations formelles du Nouveau Testament, W. K. L. Clarke (2) en compte ici onze dont la teneur ne se retrouve pas dans l'apparat de von Soden, et ne correspond donc, apparemment, à aucun manuscrit biblique. Calcul d'autant plus remarquable que les témoins tardifs sur lesquels repose le texte édité ont à l'occasion harmonisé; dès la première ligne de l'*Exhortation*, par exemple, en Mtt. XI, 28, les trois manuscrits du Vatican (413, 427 et 431) omettent unanimement (3) πρὸς μέ, ce qui fait passer un nouveau verset au dossier des textes maltraités. Clarke, après avoir étudié avec le même soin les citations des Ascétiques, estime qu'une telle liberté est inconcevable chez Basile. De fait, on peut instituer une comparaison entre le textes cités: le verset de Mtt. XI, 28, auquel nous venons de faire allusion, reviendra correctement en 944 C, où Basile insistera même beaucoup plus sur la marche à la suite du Seigneur (πρὸς μέ) que sur le renoncement comme tel. Plus bas, dans le même paragraphe 1 de l'*Exhortation*, Mtt. XVIII, 6 se trouve cité en d'autres termes que chez Basile, 1036 C et 1125 A; puis Luc XIV, 26 autrement qu'en 936 C, 949 A... Il n'est pas

Christ a proclamé à tous, avec une démonstration détaillée et appuyée sur de nombreux exemples: Si quelqu'un vient à moi, qu'il se renonce etc. ». Les détails et les exemples mentionnés rappellent les sentences et les éléments paraboliques que Matthieu groupe dans ce contexte, et sans doute déjà le *Vade retro Satana* avec la prophétie de la Passion.

(1) Il arrive à Basile d'employer dans son exégèse αἰνίσσομαι ou des tournures équivalentes, mais c'est lorsqu'il commente intégralement un texte (un psaume par exemple) et qu'il s'efforce de pénétrer le sens de passages obscurs. Je n'ai jamais rencontré sous sa plume l'idée d'insinuation à propos d'un précepte évangélique qu'il choisissait comme thème de développement.

(2) Clarke, *Ascetic Works*, pp. 10, 26, et notes aux pages 60-71.

(3) Voir plus haut, p. 19 n. 1.

nécessaire de poursuivre l'enquête dans les paragraphes suivants. — L'absence même de citation parallèle peut avoir sa valeur probante. Ainsi I Cor. II, 14 est cité en 633 C 2: « L'homme charnel n'accueille pas ce qui vient de l'Esprit ». Saint Paul avait écrit: « L'homme psychique », et aucun manuscrit biblique n'apporte de variante: mais cette notion était peu utilisable dans l'anthropologie patristique, et avec son audace coutumière notre auteur aura adapté. Si Basile avait lu « charnel », comment ce vaillant défenseur du culte du Saint-Esprit n'aurait-il pas trouvé l'occasion de citer un si beau texte?

***

A tous points de vue, l'attribution de l'*Exhortation* à Basile s'avère donc indéfendable. On ne doit pas pour autant nier une certaine dépendance littéraire, et c'est ce qui a contribué à égarer la critique. Dom J. Garnier, par exemple, avait été frappé de l'emploi de πληροφορέω (1). Clarke a en outre souligné (2) la parenté du début du § 4 avec les Grandes Règles 28 et 14; de 644 A avec la Grande Règle 21; de 645 A 10-16 avec les Petites Règles 155, 286; de 648 B avec la Petite Règle 231. Il y a des rapprochements encore plus étroits: 628 A 8 copie 932 A 14; 645 B 2-7 est un centon d'expressions basiliennes, prises surtout aux Règles 143 et 144. Le § 7, sur le jeûne, et le début du § 9, sur le service des frères, rendent, dans l'ensemble, un son basilien. Ce n'est sûrement point par pur accident que la pièce s'est glissée dans le recueil des *Ascétiques*.

Elle fait son apparition, nous l'avons vu, aux côtés des *Constitutions monastiques*. Les deux ouvrages sont deutéro-basiliens; ils ont des préoccupations communes, par exemple la réserve dans les voyages et la fuite des femmes. On ne peut songer pourtant à leur chercher un auteur unique, ni même un milieu d'origine

(1) Voir plus haut, p. 393 n. 1.

(2) Clarke, *Ascetic Works*, p. 64, n. 4 et 5; p. 69, n. 1; p. 70, n. 2; p. 71, n. 2. Mais c'est à tort que, p. 10, Clarke a voulu tirer argument de l'attestation ancienne d'un discours ascétique qui suit le nôtre dans les éditions imprimées. Dans la tradition manuscrite primitive, les deux pièces n'ont rien de commun.

commun (1). Les *Constitutions* ont beaucoup moins subi l'influence égyptienne: elles ignorent les termes μοναχός, κέλλα, σταυροφόρος βίος, et font un éloge convaincu de la vie cénobitique (2). Moins soucieuses de littérature, elles ont un but concret plus précis que l'*Exhortation*: la juste modération dans l'ascèse, l'adaptation docile au train commun, la paix de l'âme permettant la contemplation; elles font preuve d'un effort de réflexion personnelle sur la psychologie de l'ascèse. Je n'y remarque ni le vocabulaire ni le style de notre auteur. Je les croirais volontiers plus anciennes.

A l'origine de la tradition manuscrite des deux ouvrages, nous avons trouvé Théodore Studite. Si nous cherchons à remonter plus haut, il faut tenir compte à la fois de sa conviction en l'authenticité de notre supplément aux *Ascétiques*, et de la ferme opposition qu'il rencontre (3). De ces deux faits, je crois pouvoir conclure, 1° qu'il a toujours connu les *Constitutions* jointes aux *Ascétiques*, et cela nous reporte sans doute en Bithynie, dans le milieu où s'est formée sa jeunesse monastique; mais 2° qu'ailleurs la tradition n'était pas encore contaminée. En fait, une lecture rapide de vies comme celles de Joannice, ou de Nicétas de Médikion, laisse entrevoir autour du Mont Olympe un genre de cénobitisme semi-basilien, où l'on peut sans peine se représenter nos ascètes. Et si l'on peut faire fond sur les citations de l'*Exhortation* et des *Ascétiques* dans les *Questions* d'Anastase le Sinaïte (4), on disposera d'une attestation du début du VIIIe s., appartenant déjà à la même tradition textuelle.

On voudrait fournir une donnée plus positive; mais il n'est permis que d'éliminer les milieux littéraires relativement bien

(1) De Guchteneere, *Constitutions*, p. 101, exclut aussi l'unité d'auteur. Il a pris la peine de dresser une liste der termes communs aux deux ouvrages, mais rien n'est significatif.

(2) P.G. 31, 1381-1385.

(3) Voir plus haut, p. 377, n. 3.

(4) Voir plus haut, p. 378, n. 6.

Note additionnelle: Ces pages étaient déjà à l'impression lorsque j'eus l'occasion de compléter la collation du Vatican gr. 413, et de consulter les Paris gr. 504, 505 et 964, Oxford Bodl. Canonici gr. 55 et Venise Marc. gr. 62. Ces témoins n'apportent pas grand chose de neuf, et confirment le classement proposé. Je dois seulement mettre en garde contre la confusion fréquente, dans l'apparat des Mauristes, entre *Regius II* et *Regius III*.

connus: Basile, l'Egypte de Scété, la Palestine de Cyrille de Scythopolis, la Syrie monophysite. Le monde monastique byzantin échappera à toute histoire tant soit peu précise, jusqu'au jour où se seront multipliées les monographies lexicographiques, littéraires et doctrinales, et où seront classées de nombreuses pièces d'hagiographie et d'ascèse.

C'est déjà sans doute quelque chose que d'avoir mis en relief les éléments caractéristiques de l'*Exhortation au renoncement au monde et à la perfection spirituelle*; à mes yeux, il importe davantage encore d'avoir dégagé de ces traits inauthentiques le style et la figure de saint Basile, plus particulièrement sa saine discrétion en face des problèmes de la tempérance ascétique.

J. Gribomont O. S. B.

Einflüsse slawischer Denker auf die Genesis der Marxschen Weltanschauung

Zu den in letzter Zeit häufig mit Bezug auf die Weltanschauung von Karl Marx gestellten Fragen gehört auch die, wieso gerade sie in der slawischen Welt zur bestimmenden Ideologie unserer Tage werden konnte. Man sucht diese Frage gewöhnlich zu lösen, indem man heraustellt, dass gewisse charakteristische Züge der Marxschen Lehre und der geistigen Grundhaltung der slawischen Völker, vor allem des russischen, akzidentell zusammenstimmten, so dass gerade die Marxsche Ideologie wie ein Schlüssel auf das Schloss jener Mentalität passte und bestimmend werden konnte. ‘ Akzidentell ’ sage ich in dem Sinne, dass hier gemeint ist, Marx, der ja selber kein Slawe war und seinen geistigen Ausgang nicht von slawischen Philosophen, sondern von Hegel nahm, habe unbeeinflusst von slawischem Denken und ohne Hinsicht auf slawische Geistigkeit seine Auffassungen entwickelt. Dies schliesse nicht aus, dass er aus anderen Gründen, z. B. solchen seiner jüdischen und damit östlichen Abstammung und seiner Abhängigkeit von Hegel, der selbst eine Art Osten im Westen war, gerade solche Gedanken zu Prinzipien seiner gesamten Anschauung machte, die auch für die östlichen Abendländer, eben die Slawen und unter ihnen wieder vor allem die Russen, die bewegenden sind.

Ich möchte in diesem Artikel zeigen, dass die Sachlage denn doch keine so äusserliche ist, wie hier angenommen wird. Zum mindesten einer der Gründe, warum Marxens Lehre im Osten wirksam werden konnte, ist nämlich durchaus kein akzidenteller (in dem besagten Sinne), sondern ein durchaus organischer. Marx ist in seiner allerersten, für seine gesamte spätere Auffassung entscheidenden geistigen Formierung zweimal wesentlich von slawi-

schen Denkern beeinflusst worden. Und diese Einflüsse lassen sich, wie ich im folgenden aufzeigen möchte, einwandfrei belegen.

Die erste philosophische Arbeit, die wir von Marx besitzen, ist seine Doktor-Dissertation; sie trägt den Titel « Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie / nebst einem Anhange / von / Karl Heinrich Marx / Doktor der Philosophie ». Es handelt sich um eine Arbeit, von der ich keinen Augenblick zu behaupten zögere, daß sie das Bedeutendste ist, was Marx je geschrieben hat. In ihrer Tragweite ist sie von der Weltanschauungsgeschichte noch längst nicht hinreichend gewürdigt und durchdacht; sie ist voll von originellen und werdekräftigen Gedanken, die nur zu einem Teil in Marxens späterer Entwicklung zur Reife gekommen sind. Marx erhielt auf Grund dieser Arbeit am 15. April 1841 ohne mündliche Prüfung den Doktorgrad der Universität Jena.

Das Exemplar, das uns von dieser Arbeit vorliegt, steht in einem starken philologischen Zwielicht. Wir wissen nicht, ob es dasjenige ist, das der Universität zur Promotion vorgelegen hat. Wegen seines außerordentlich schlampigen Zustandes ist dies sogar recht zweifelhaft. Es fehlen darin jetzt zwei Kapitel. Da Marx eine Drucklegung plante, die aber nicht zustande kam, ist es sehr möglich, daß die uns allein vorliegende Fassung auch bereits eine Überarbeitung der Promotionsschrift darstellt. Marx selber dachte sich die Dissertation als Vorarbeit zu einem größeren Werke, in dem er « ausführlich den Zyklus der epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der ganzen griechischen Spekulation darstellen » wollte. In einem allem Anscheine nach gleichzeitig geschriebenen Anhange, von dem nur ein Bruchstück erhalten ist, setzt sich Marx mit Plutarch auseinander. Schließlich sind in der großen Marx-Engels-Gesamtausgabe (1) auch die in verschiedenen Heften vorliegenden Vorarbeiten, Anmerkungen und Notizen vollständig veröffentlicht worden, die neben sehr umfangreichen Stellenauszügen griechischer und lateinischer Autoren auch Ausführungen über die gesamte griechische Geistesentwicklung und die Lage der Philosophie im 19. Jahrhundert nach dem Tode Hegels enthalten, deren Bedeutung für die Genese der Marxschen Lehre überaus groß ist. Eine völlig offene Frage ist bis heute, *wann* diese letzteren geschrieben worden sind. Was der

(1) Marx-Engels-Verlag G. m. b. H., Berlin, zit. MEGA.

Herausgeber der MEGA dazu ausführt, ist offensichtlich von kommunistischen Tendenzen der 20 er Jahre (Bekämpfung des Anarchismus usw.) bestimmt. Jedenfalls läßt sich, wie ich im folgenden zeigen werde, dartun, daß Rjasanows Ansichten nicht haltbar sind. Alles spricht dafür, daß Marx sich im Jahre 1842 (und 1843?) immer noch mit dem Plan einer Erweiterung seiner Erstlingsarbeit beschäftigte und zu diesem Zweck fortfuhr, Gedanken über das Thema schriftlich zu fixieren. Es läßt sich das vor allem an *einem* Umstand von absoluter Beweiskraft zeigen. Gewisse Ausführungen sind nämlich bis in sprachliche Einzelheiten so offenkundig ein Widerhall von Ideen, die Bakunin im Herbst 1842 in den « Deutschen Jahrbüchern » vertreten hat, daß es nur *eine* Erklärung geben kann: sie sind erst geschrieben worden, *nachdem* Marx den Artikel Bakunins, « Die Reaktion in Deutschland », kennengelernt hatte. Denn die umgekehrte Möglichkeit, daß Bakunin vom jungen Marx beeinflußt worden wäre, scheidet *völlig* aus, da die Dissertation nicht veröffentlicht war und in allen bis zu diesem Zeitspunkt veröffentlichten bzw. im Druck befindlichen Artikeln Marxens (in der « Rheinischen Zeitung » und den « Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik ») nicht das geringste von dem Infragekommenden zu finden ist, nichts vor allem, das so gefaßt wäre, daß sich die entsprechenden Partien im Artikel Bakunins als Widerhall erklären ließen. Auch bestand damals noch keine persönliche Bekanntschaft. Die Parallelen sind aber so auffällig und so unmöglich zufällig, daß sie unbedingt erklärt werden müssen.

Wenden wir uns zunächst dem Inhalt der Dissertation zu. Der Geist, aus dem sie geschrieben ist, erhellt aus einem Worte Marxens selber am besten: « Die philosophische Geschichtsschreibung hat es nicht sowohl damit zu tun, die Persönlichkeit, sei es auch die geistige des Philosophen, gleichsam als den Fokus und die Gestalt seines Systems zu fassen, noch weniger in psychologisches Kleinkramen und Klugsein sich zu ergehen; sondern sie hat in jedem Systeme die Bestimmungen selbst, die durchgehenden wirklichen Kristallisationen von den Beweisen, den Rechtfertigungen in Gesprächen, der Darstellung der Philosophen, soweit diese sich selbst kennen, zu trennen; den ständig fortwirkenden Maulwurf des wirklichen philosophischen Wissens von dem gesprächigen, exoterischen, sich mannigfach gebärdenden phänomenologischen Bewußtsein des Subjekts, das das Gefäß und die Energie jener Ent-

wicklungen ist » (1). Dies ist die neue geistesgeschichtliche Konzeption, die Hegel seinen philosophiegeschichtlichen Studien selbst zugrunde gelegt hatte. Marx ist der Ansicht, daß diese dialektische Ausdeutung der historischen Philosophien durch Hegel aus dem Geiste seines als von ihm absolut angesehenen Systems die erste Behandlung dieses Gegenstandes ist, die überhaupt den Namen Philosophiegeschichte verdient. Hinter den jeweiligen positiven Lehren der einzelnen Philosophen sei die « subjektive Form » derselben (man würde heute sagen: die Geisteshaltung) aufzuspüren und dann herauszustellen. Sie sei dialektisch aus dem Zusammenhang mit dem Ganzen der griechischen philosophischen Entwicklung zu begreifen. Nun sei aber diese subjektive Form besonders gut bei den späten Schulen faßbar, wohl weil in ihnen die Endabsichten aller vorhergehenden Ausprägungen offen zutagetreten. Marx wählt sich deshalb als Schlüsselproblem das Verhältnis der demokritischen zur epikureischen Philosophie.

Für das Selbstverständnis Epikurs gilt dasselbe wie für dasjenige aller Philosophen der Vergangenheit. Auch er fällt selbst immer wieder zurück in eine unphilosophische Erklärung seiner eigenen Ideen; er kann ihre innerlich notwendige Entwicklung äußerlich nicht begreifen (2). So wird verständlich, daß andere spätantike Philosophen, wie z. B. Cicero, Sextus Empiricus und Plutarch behaupten konnten, Epikur sei kein selbständiger Denker gewesen und habe alle Hauptideen von Demokrit übernommen, diese aber durch seinen unwissenschaftlichen Geist verdorben. Die Kirchenväter schlossen sich später diesem Urteil an, und von ihnen übernahmen es wieder namhafte Denker der Neuzeit wie Leibniz.

Vielleicht unausgesprochen will Marx hiermit auch erklären, warum Epikur in Hegels « Geschichte der Philosophie » eine so unbedeutende Rolle spielt und eine Auslegung findet, mit der Marx, wie das folgende zeigt, keineswegs zufrieden sein konnte, geht er doch über dieselbe um ein Beträchtliches hinaus. Doch ist verständlich, daß er expressis verbis nicht gegen Hegel, der für ihn der ‘ Denker der absoluten Wahrheit ’ ist, vorgehen will.

Marx beginnt deshalb mit der Untersuchung der Beziehungen zwischen Demokrit und Epikur und stellt zunächst fest, daß beide

(1) MEGA, I, 1, S. 143.
(2) S. 142/3.

tatsächlich in manchen Einzelheiten stark übereinstimmen, was ja nur als Abhängigkeit Epikurs erklärt werden könne. Jedoch, « was das Verhältnis von Gedanken und Wirklichkeit überhaupt betrifft », seien ihre Systeme diametral entgegengesetzt (1).

Bei Demokrit walte nach den erhaltenen Fragmenten offensichtlich ein Widerspruch hinsichtlich seiner Lehre vom Wahren vor. Einerseits habe er die Erscheinung für das Wahre erklärt; andererseits sage er, das Wahre sei verborgen und unzugänglich. Marx meint, dies letztere sei seine wesentliche Meinung gewesen. Epikur hingegen habe den Sinnen vertraut. Sein Grundsatz sei gewesen: « Nichts kann die sinnliche Wahrnehmung widerlegen ». Sie allein gebe uns die objektive Erscheinung.

Den Demokrit ließ die Philosophie, eben weil er die Wahrheit für grundsätzlich verborgen hielt, unbefriedigt. Er ging deshalb auf Sammlung von Wissen aus. « Das Wissen, das er für wahr hält, ist inhaltlos [das des metaphysischen Seins]; das Wissen, das ihm Inhalt gibt [das der sinnlichen Erfahrung], ist ohne Wahrheit » (2). Epikur hingegen ist selig in der Philosophie, er « verachtet die positiven Wissenschaften » (was Marx vollauf billigt!).

Marx kommt dann auf das Verhältnis von Gedanken und Sein in den Auffassungen beider Philosophen. Er bemerkt zunächst: « In dem allgemeinen Verhältnis, das der Philosoph der Welt und dem Gedanken zueinander gibt, verobjektiviert er sich nur, wie sein besonderes Bewußtsein sich zur realen Welt verhält » (3). Dieser ' Schlüssel ', den Marx sich als Zugang zur ' subjektiven Form ' selber anfertigt, wird ihm denn auch die Pforte öffnen, durch die er hindurchgeht, um die gesamte Geistesgeschichte der Menschheit zu begreifen.

« Demokrit nun wendet als Reflexionsform der Wirklichkeit die *Notwendigkeit* an » (d. h. er versteht die Wirklichkeit als notwendig); sie ist ihm Schicksal, Recht, Vorsehung, Weltschöpferin. Epikur hingegen glaubt, daß das Wirkliche zufällig, willkürlich ist. Er interessiert sich deshalb gar nicht für die aller Wissenschaft sonst so wesentlichen realen Möglichkeiten, da diese aus Umständen folgen, die selbst ungesetzlich sind. Er begnügt sich, und begnügt sich nicht nur, sondern gefällt sich mit den abstrakt-denkbaren

(1) S. 17.
(2) S. 19/20.
(3) S. 21.

Möglichkeiten. Darum ist er auch an einer Physik, als Lehre der realen Gesetze der Wirklichkeit, originär desinteressiert. Demokrit ist aus seiner Einstellung heraus primär theoretisch orientiert, Epikur praktisch.

Nach diesen Ausführungen fehlen die Kapitel IV und V. Der II. Teil bringt Einzelheiten über die Differenzen der beiden ‘ Physiken ’. Marx erörtert eingehend das Prinzip der Atomdeklination bei Epikur und findet vom Boden der Hegelschen Philosophie eine — vielleicht nicht haltbare — aber tiefsinnige und überraschende Interpretation für dieselbe. Gewöhnlich nimmt man an, Epikur habe eine Vielzahl von Atomen vorausgesetzt, die sich zunächst alle in ein und derselben geraden Richtung bewegen sollen (dem sog. Landregen), von der sie dann aber willkürlich abweichen könnten. Sie stießen dadurch zusammen, prallten auseinander, und so entstünden die Komplexionen der wirklichen Dinge und Welten. Marx faßt Epikurs Lehre nicht so auf, sondern von einer ihm zugeschriebenen ‘ pensée de derrière la tête ’, eben jener « subjektiven Form », die er vom Standpunkte der Hegelschen absoluten Wahrheit aus in seiner Philosophie ‘ entdekt ’. Die Deklination ist darnach eine dialektische Idee. Denn Epikur habe das Sinnliche *konstruieren* wollen, und da werde der Punkt (These) in der geraden Linie (Antithese), diese in der Abweichung negiert: eine Negation der Negation, die Synthese ist.

Wenn Augustinus und Bayle Epikur vorwerfen, daß er seinen Atomen keine Seele zugesprochen hat, so sei das widersinnig. Mit der Seele « wäre nur ein Wort gewonnen » worden, « während in der Deklination die wirkliche Seele des Atoms, der Begriff der abstrakten Einzelheit, dargestellt ist » (1). « Die abstrakte Einzelheit kann nämlich ihren Begriff, ihre Formbestimmung, das reine Fürsichsein, die Unabhängigkeit vom unmittelbaren Dasein [d. h. von der Determiniertheit durch den Raum], das Aufgehobensein aller Relativität, nur so betätigen, daß sie *von dem Dasein, das ihr gegenübertritt, abstrahiert*; denn um es wahrhaft zu überwinden, müßte sie es idealisieren, was nur die Allgemeinheit vermag » (2). Dieses ungeistige Sich-lösen vom Determinierenden geschieht als ein Deklinieren, Ausweichen, letzten Endes ein Ausweichen vor

(1) S. 29.
(2) S. 29.

dem beschränkenden Dasein. (So sei analog in der Ethik Epikurs die Ataraxie ein Ausweichen vor dem Schmerz, das intermundane Dasein der Götter ein Ausweichen vor der Welt). Dadurch hebt das Atom das Bestimmtsein seiner Bewegung und Beziehung von einem anderen auf.

Durch die Negation wird dann das Atom positiv befähigt, sich auf sich selbst zu beziehen. Um auch nicht durch die *Negation* des determinierenden Raumes mehr determiniert zu sein, negiert es weiter sich selbst als den Raum negierend. Dieses Sich-aufsich-selbst-Beziehen heißt nun nach Marx (!!) ein Sich-Beziehen auf seinesgleichen. (Für ihn fallen Sartres pour-soi und pour-autrui also zusammen). Die Pluralität der Atome ist demnach nach Marxens Interpretation für Epikur nicht anfänglich gegeben, sondern dialektisch erzeugt durch die Negation der eigenen Negation des räumlich Einzelnen. Der Einzelne wird erst durch die Beziehung auf den Einzelnen in der Selbstnegation (der eigenen Negation) zu etwas anderem als einem *Natur*faktum. (Ein verworrener Nachhall der Erörterung der Interpersonalität in Hegels « Phänomenologie des Geistes ». Hegel selber aber hatte schon Fichtes genialen Ansatz in dessen « Grundlagen des Naturrechts » falsch verstanden). « Daß der Mensch als Mensch sich aber sein einziges wirkliches Objekt werde, dazu muß er sein relatives Dasein [relativ zur Natur], die Macht der Begierde und der bloßen Natur, in sich gebrochen haben. *Die Repulsion ist die erste Form des Selbstbewusstseins*; sie entspricht daher dem Selbstbewußtsein, das sich als Unmittelbar-Seiendes Abstrakt-Einzelnes erfaßt » (1).

In der Repulsion ist also der *Begriff* des Atoms *verwirklicht*. Es ist jetzt abstrakte Form und abstrakte Materie. « Verhalte ich mich aber zu mir selbst als zu einem Unmittelbar-Anderen, so ist mein Verhalten ein materielles. Es ist die höchste Äußerlichkeit, die gedacht werden kann. In der Repulsion der Atome ist also die Materialität derselben, die im Falle nach gerader Linie, und die Formbestimmung derselben, die in der Deklination poniert war, synthetisch vereinigt » (2). (Man beachte, daß also für Marx schon hier die Individualität eine Abstraktion von der wahren Wirklichkeit, der Gemeinschaft [Natureinheit] ist!).

(1) S. 31.
(2) S. 31.

Dialektisch liegt eine Tetrachotomie vor:

These	: räuml. Punkt	
Anti-These	: material	: Fall
	formal	: Deklination
Synthese	: Repulsion (formal	: Sich-Abheben-von . . .
	material	: Veräußerlichung seiner).

Demokrit faßte im Gegensatz zu Epikur nur die materielle Seite des Atoms (die Veränderung), nicht die ideelle (die Selbstbewegung als Negation aller Beziehung auf anderes, als Selbstbestimmung), indem er an der Idee der Notwendigkeit festhielt. Erst Epikur hat die Bestimmung der Form im Atom geltend und « den Widerspruch, der im Begriffe des Atoms liegt », sichtbar gemacht.

Höhere Formen der von Epikur erfaßten Repulsion-Komplexion sind: im Sozialen, die Freundschaft; im Politischen, der Vertrag.

Eigenschaften, Qualitäten zu haben, widerspricht dem Begriff des Atoms, weil es immer dasselbe bleibt. Dennoch ist es eine notwendige Konsequenz, ihm solche beizulegen (denn die wirklichen Atome stehen zueinander verschieden im Raume). « Durch die Qualitäten erhält das Atom eine Existenz, die seinem Begriffe widerspricht, wird es als *entäussertes*, von *seinem Wesen unterschiedenes Dasein* gesetzt » (1). Epikur arbeitet diesen Widerspruch zwischen Begriff und Existenz heraus. Demokrit unterscheidet die Atome äußerlich nach Gestalt, Lage und (An-)Ordnung; Epikur innerlich nach Größe, Gestalt, Schwere. In dieser Trias « verobjektiviert Epikur den Widerspruch » der Existenz zum Wesen. Übrigens merkt Marx später selber an: « Diese Bestimmungen sind sehr schwach », « einer der willkürlichsten Teile der ganzen epikureischen Philosophie » (2).

Epikur müßte konsequent die Größe als unendliche Kleinheit begreifen, die Gestalt negieren, weil die abstrakte Einzelheit, das abstrakt sich Gleiche nur gestaltlos sein kann, die Schwere ebenfalls als Bestimmung ausschließen, da sie dem Atom nur in seinem Verhältnis zu anderen zukommen kann, die es aber hier noch nicht hat.

Marx geht dann auf die Frage ein, ob Epikur einen Unterschied zwischen ἀρχή und στοιχεῖον gemacht habe, und bejaht dies. In der Welt des *Wesens* war ihm das Atom ἀρχή, in der Sphäre der *Erscheinung* στοιχεῖον, mit Qualitäten begabt.

Epikur konstruiere den Übergang aus der Welt des Wesens in die der Erscheinung mit diesen beiden Termini. « Soweit das Atom seinem

(1) S. 33.
(2) S. 126.

reinen Begriff nach gedacht wird, ist der leere Raum, die vernichtete Natur, seine Existenz ». « Soweit es zur Wirklichkeit fortgeht, sinkt es zur materiellen Basis herab », wird es « zum formlosen Substrat der erscheinenden Welt degradiert » (1). Die materielle Basis kann, als « Träger einer Welt von mannigfaltigen Beziehungen, nie anders als in ihr gleichgültigen und äußerlichen Formen existier[en]. Es ist dies eine notwendige Konsequenz, weil das Atom, als Abstrakt-Einzelnes und Fertiges vorausgesetzt, nicht als idealisierende Form und übergreifende Macht jener Mannigfaltigkeit sich zu betätigen vermag » (2). « Die abstrakte Einzelheit ist die Freiheit vom Dasein, nicht die Freiheit im Dasein. Sie vermag nicht, im Lichte des Daseins zu leuchten. Es ist dies ein Element, in welchem sie ihren Charakter verliert und materiell wird » (3).

Auch die Zeitlichkeit scheidet für Epikur aus der Sphäre des Wesens aus. Sie gehört nicht zum reinen, auf sich bezogenen Atom. Sie ist nur absolute Form der Erscheinung des Atoms. Zeitlichkeit ist Reflexion des Wechsels als Wechsel. Der Wechsel wiederum ist die Beziehung des Atoms auf Atome.

Die erscheinende Natur ist nur *Bild* der Welt des Wesens (der Vernunft). « Die Zeit ist das Feuer des Wesens, das die Erscheinung ewig verzehrt und ihr den Stempel der Abhängigkeit und Wesenlosigkeit aufdrückt ». In der Zeit, die ja Reflexion des Wechsels ist, ist die erscheinende Natur objektiv gesetzt. Die sinnliche Wahrnehmung wird also mit Recht « zum realen Kriterium der konkreten Natur gemacht », « obgleich das Atom, ihr Fundament, nur durch die Vernunft geschaut wird ». « Die Sinnlichkeit des Menschen [...] ist die verkörperte Zeit, die existierende Reflexion der Sinnenwelt in sich » (4), Sinnlichkeit der Natur selber, die, indem sie sich materialisiert, sich sinnlich wahrnimmt. Sie sieht sich im Sehen selbst usw. usw. « Wie das Atom nichts als die Naturform des abstrakten, einzelnen Selbstbewußtseins ist: so ist die sinnliche Natur nur das vergegenständlichte empirische, einzelne Selbstbewußtsein, denn dies ist das sinnliche. Die Sinne sind daher die einzigen Kriterien in der konkreten Natur, wie die abstrakte Vernunft in der Welt der Atome » (5).

Ins volle Licht rückt die « subjektive Form » der Philosophie Epikurs aber erst seine Lehre von den Meteoren. Bis auf Epikur war der Himmel den Griechen die sinnlich anschaubare ewige göttliche Vernunft. Der Himmel galt als unzerstörbar, unveränderlich, ewig (Äther).

(1) S. 40.
(2) S. 40; vergl. auch S. 29.
(3) S. 40.
(4) S. 43.
(5) S. 44.

Epikur verwirft diese Verehrung der Himmelskörper und rechnet sie zum schädlichen Aberglauben. Der Atlas, auf den sich der Himmel stützt, sind ihm Aberglaube und Dummheit.

Die *Erkenntnis* der Naturvorgänge, also auch derjenigen am Himmel, führt nur zu einem: zur Ataraxie, zur Aufhebung von Verwirrung und Schrecken, indem sie den Mythos zerstört. Die Himmelskörper und ihre Veränderungen können *mehrfach* erklärt werden. Ihre Bewegungen sind nicht unveränderlich. Sie können sich auch anders verhalten.

Ja, Epikur schließt sogar ganz offen: « Weil die Ewigkeit der Himmelskörper die Ataraxie des Selbstbewußtseins stören würde, ist es eine notwendige, stringente Konsequenz, daß sie nicht ewig sind ». Er läßt damit offen durchblicken, daß es ihm nur um die Freiheit des Bewußtseins geht (1).

Um Epikur hier völlig zu verstehen, muß man sich nach Marx folgendes vergegenwärtigen: Die Himmelskörper sind in der Physik des Epikur die vollendet wirklich gewordenen Atome, Körper höchster Schwere, die deklinieren und repulsieren. « In ihnen sind alle Antinomien zwischen Form und Materie, zwischen Begriff und Existenz, die die Entwicklung des Atoms bildeten, gelöst, in ihnen alle Bestimmungen, die gefordert wurden, verwirklicht » (2). Hier findet Epikur seine Atome wirklich vor. Aber — er *will* sie nicht ewig und unveränderlich. Er konzipierte ja sein Atom als *abstrakte* Einzelheit. Er tritt darum hier in bewußten Widerspruch zu sich selbst.

Da in den Himmelskörpern der Widerspruch von Form und Materie aufgehoben ist und die widerstreitenden Momente versöhnt sind, hören sie auf, Affirmationen des abstrakten Selbstbewußtseins zu sein. Denn dieses fühlte ja gerade in dem Widerpruch sein Wesen vergegenständlicht. « Die abstrakte Form, die mit der abstrakten Materie unter der Gestalt der Materie kämpfte, *war* [das Selbstbewußtsein] *selbst* ». « Jetzt aber, wo die Materie sich mit der Form versöhnt hat und verselbständigt ist, tritt das einzelne Selbstbewußtsein aus seiner Verpuppung heraus und ruft sich als das wahre Prinzip aus und befeindet die selbständig gewordene Natur » (3).

(1) S. 92.
(2) S. 49.
(3) S. 50.

In den Himmelskörpern ist die Materie aus einer abstrakten zu einer konkreten Einzelheit geworden. Das Selbstbewußtsein aber will abstrakt bleiben und verneint deshalb diese Konkretion. ' Die Himmelskörper können auch anders sein ' — mit diesem Rückgang auf die *abstrakte* Möglichkeit rettet sich das abstrakte Selbstbewußtsein vor der Versöhnung, die es aufheben würde. Die Voraussetzung, daß der Boden der Welt das Voraussetzungslose, das Nichts sei, rettet Epikur vor jeder drohenden Konkretion (1). So sagt er denn, die Welt sei *irgendwie* begrenzt, man könne sich diese Begrenzung auf alle mögliche Weise (παντ αχῶς) denken.

Hierdurch wird zwar alle wahre Wissenschaft von der Natur unmöglich gemacht. Es wird aber auch alles zum Einsturz gebracht, was sich gegen das abstrakte Selbstbewußtsein transzendent verhält. Hätte das abstrakte Selbstbewußtsein sich im Bilde einer *abstrakten* Allgemeinheit, d. h. in einem unbestimmten Weltgrunde objektiviert, wie bei der Stoikern, so wären dem Aberglauben, der sich in einem solchen abstrakten Allgemeinen zu affirmieren pflegt, Tor und Tür geöffnet worden. Weil Epikur dies verwirft, als gefährliche Veräußerung, ist er der größte der griechichen Aufklärer.

Welche Bedeutung diese Interpretation der Philosophie Epikurs für das gesamte Denken Marxens gewinnt, läßt sich erst zeigen, wenn wir nun zu den Anmerkungen und Notizen übergehen, durch die er das Ganze in den großen Zusammenhang der griechischen (und abendländischen) Geistesentwicklung stellt. Denn sie ist ihm die Krönung einer die gesamte Dynamik des griechischen Geistes bestimmenden Tendenz, zu der die neuzeitliche Entwicklung, die in Hegels Philosophie kulminiert, das genaue Gegenstück ist. Diese Grundtendenz der Antike ist die zur abstrakten Einzelheit, zum A-tom, zum In-dividuum, das aus der Auflösung aller Gesetzlichkeit und Konkretheit herausspringt, wenn es sich auch nur in einem Widerspruch, in einer Antithese, zu behaupten vermag. « Der Kampf der Alten konnte nur enden, indem der sichtbare Himmel, das substantielle Band des Lebens, die Schwerkraft der politischen und religiösen Existenz zertrümmert ward, denn die Natur muß entzweigeschlagen werden, damit der Geist sich in sich selber eine ».

Marx führt zur griechischen Geistesgeschichte weit ausholend aus: der σοφός sei ihr Zentralbegriff. So beginne sie mit den sieben

(1) S. 86.

Weisen, so sei ihr Höhepunkt der weise Sokrates, so ende sie damit, daß alle Weise zu werden versuchten, in der Stoa, im Epikureismus, selbst im Skeptizismus.

Das Wissen der allerersten Vorsokratiker ist nichts anderes als das sich aussprechende Leben der Substanz (d. h. etwa des Seins im Sinne Heideggers). « Ihre Sprache ist nur [...] die der Substanz » (1). Die Pythagoreer sind demgegenüber die ersten, die damit beginnen, « sich ein innerliches Leben im Staate » zu schaffen. Ihr Leben ist noch das allgemeine, substantielle, politische, aber bereits auf dem Wege der Abstraktion. So ist auch die Zahl, die sie für das Prinzip alles Seienden halten, etwas Mittleres zwischen der « farbigen Sinnlichkeit » und dem Ideellen.

Die Eleaten entdecken dann « die idealen Formen der Substanz ». Aber sie sind diese noch ganz unmittelbar, « als prophetische Verkünder ». Sie wenden sich allerdings vom Volke und seinen Göttern ab, das sich infolgedessen auch von ihnen — im Falle Anaxagoras — abwendet (2).

Im Weltbild des Anaxagoras reicht die natürliche Bestimmtheit nicht mehr aus. Wo sie aufhört, beginnt der νοῦς, die Idealität. « Damit ist der subjektive nous hervorgetreten als Kern des fahrenden Scholasten, und in seiner Macht als Idealität der reellen Bestimmtheit erweist er sich einerseits in den Sophisten, andrerseits im Sokrates » (3).

Die älteren Vorsokratiker hatten an den « lebendigen Mächten » nicht gerüttelt, sie priesen « das Staatsleben als die wirkliche Vernunft ». « Allein mit den Sophisten und Sokrates, der dynamis nach in Anaxagoras, kehrt sich die Sache um. Jetzt ist es die Idealität selbst, die in ihrer unmittelbaren Form, dem *subjektiven Geiste*, das Prinzip der Philosophie wird » (4).

Als Subjektivität ist die Sophistik gegen das Volksleben und seine tragende Macht gerichtet. « Indem ihre eigene Idealität der Substanz gegenübersteht, ist diese in eine Masse akzidentieller Existenzen und Institutionen verfallen, deren Recht, die Einheit, die Identitas, ihr gegenüber in die subjektiven Geister entwichen

(1) S. 101.
(2) S. 101.
(3) S. 102.
(4) S. 102/3.

ist » (1). Das einzelne Subjekt richtet seine Forderung an diese zerfallene Vielheit.

« Daß diese Idealität der Substanz in den subjektiven Geist getreten, von ihr selbst abgefallen ist, ist ein Sprung, ein in dem substantiellen Leben selbst bedingter Abfall von demselben ». Das Gesetz tritt jetzt als Daimonium im Einzelsubjekt auf. « Die Sophisten sind selbst diese Dämonen » (2).

Die Lehre des Sokrates ist Begriffslehre. Er führt zu der *leeren* ideellen Form hin, denn ihr Inhalt, der aber nicht ausgesprochen wird, ist Sokrates, dieser individuelle Weise, selbst.

Platon hypostasiert diese leeren Begriffe in einem eigenen Kosmos der Ideen. Sein Jenseits ist aber nichts anderes als seine eigene Subjektivität (3). Der Staat soll analog Begriffsstaat sein. Platon spürt allerdings auch die mit Sokrates aufgetretene Leere des Begriffs und sucht sie zu überwinden, indem er zum Mythos greift, wo er vom Absoluten spricht. Er gibt ihm damit Inhalt. « Diese positive Auslegung des Absoluten, und ihr mythisch-allegorisches Gewand ist der Springquell, der Herzschlag der Philosophie der Transzendenz ». Mit dieser positiven Auffüllung des Absoluten hängt es zusammen, « daß dem Plato ein Individuum als solches, Sokrates, [...] der Mythus der Weisheit war ». « Die positive Auslegung des Absoluten hängt zusammen mit dem subjektiven Charakter der griechischen Philosophie » (4).

Die Wahrheit dieser ganzen Bewegung ist dann die Philosophie Epikurs, denn dieser läßt nicht einmal mehr eine abstrakte Allgemeinheit gelten, wie unter den Nachplatonikern die von Heraklit herkommenden Stoiker und Religionsphilosophen vom Schlage des Plutarch, sondern vollendet den Gedanken der abstrakten Einzelheit mit rücksichtsloser, selbst vor der Physik nicht haltmachender Konsequenz.

Plutarch und die Stoa, die Marx offenbar das Christentum, das er eigentlich meint, stellvertreten läßt, sind die verlogenen Epikureer. Sie demonstrieren nur die Wahrheit: « Wer selbst unvernünftig ist, dem ist Gott » (5). Denn alle ihre Begründungen

(1) S. 103.
(2) S. 104.
(3) S. 105.
(4) S. 138.
(5) S. 81.

der Religiosität laufen, wenn man sie einmal auf Herz und Nieren prüft, auf die absurde These hinaus: « Weil die Welt unvernünftig ist, ist Gott ».

Die Furcht vor Gott ist « die Angst des freien Geistes vor einem persönlichen, allmächtigen, die Freiheit in sich absorbierenden, also von sich ausschließenden Wesen » (1). Plutarch wünscht solche Gottesfurcht, weil sie vom Bösen abhalte. Dann ist diese Furcht aber eigentlich Furcht vor sinnlichen Übeln. Sie ist also selbst sinnlich, also in seinem Sinne böse. « Was ist denn der Kern des empirisch Bösen? Dass der Einzelne in seine empirische Natur gegen seine ewige Natur sich verschließt ». « Aber ist das nicht dasselbe, als wenn er seine ewige Natur von sich ausschließt, sie in der Form [...] der Empirie faßt, also als einen empirischen Gott außer sich anschaut? » Oder aber Gott ist bei Plutarch nur « die Gemeinschaftlichkeit aller Folgen », die empirische Handlungen haben können. « Ist das [dann] nicht dasselbe, was Epikur mit glatten Worten lehrt: handle echt und ernst, damit du nicht die stete Furcht behältst, bestraft zu werden ».

Plutarch sagt auch, Gott gewähre Freude. Als Beispiel führt er die Freude bei den Götterfesten an. Also, sagt Marx, ist Gott nur die hypostasierte Freude. Der Mensch ist von seinen alltäglichen Lasten und Bestimmungen befreit durch die Nähe Gottes. Was ist das anders als: Ataraxie? « Was also hier vergöttert und gefeiert wird, ist die vergöttlichte Individualität ».

Wenn Plutarch Gott philosophisch als das Gute faßt, so hat er das differenzierende Böse entfernt, Gott also bestimmungslos gemacht. « Plutarch hat also dieselbe Bestimmung wie Epikur, nur als Bild, Vorstellung [' der gute Gott '], was dieser bei seinem begrifflichen Namen nennt » (2).

Auch der Wille zur Unsterblichkeit ist in Wirklichkeit nur Selbstliebe. Es ist nicht wahr, daß wir Unsterblichkeit derjenigen wollen, die wir lieben. « Wenn es sich bloß um Liebe handelte, so ist das Weib und das Kind des Individuums als solches am tiefsten und reinsten aufbewahrt im Herzen dieses Individuums, ein viel höheres Sein als das der empirischen Existenz » [!!].

Das Bewußtsein der Endlichkeit macht nicht unkräftig und tatenlos. « Das Leben vergeht ja nicht, sondern dies einzelne Sein.

(1) S. 111.
(2) S. 113.

Betrachtet sich dies einzelne Sein als ausgeschlossen von diesem [. . .] allgemeinen Leben, kann es dadurch reicher und voller werden, daß es seine Winzigkeit eine Ewigkeit forträgt? [. . .] Bleibt es nicht in seiner Unlebendigkeit verknöchert? Ist es nicht dasselbe, ob es heute in diesem indifferenten Verhältnis zum Leben sich befindet oder dies hundert Jahrtausende dauert? » (1).

Plutarch ruft: Sein, gleichwie, wenn man auch vom Cerberus zerfleischt wird, nur Sein, nicht Nichtsein! Aber das heißt doch, wendet Marx ein: Sein als Individuum, mag man sein, was man will. Also Hypostasierung des abstrakten Seins, des abstrakten Individuums, des ewigen Atoms Epikurs.

Die « Klugen und Guten » treten bei Plutarch mit der *Forderung* nach Unsterblichkeit auf. Aber ihre Forderung ist in den Augen Marxens nur « der Stolz des Atoms, auf die höchste Spitze geschraubt » (2), und zwar derer, die selbst «die allgemeinen Mächte des Lebens nicht als das Gute » anerkennen wollen.

Aus alledem erhelle, daß auch die zu Epikur in Gegensatz stehende Partei auf dessen Standpunkt stehe. Die abstrakte Einzelheit ist das letzte Wort der Antike (einschließlich des Christentums). Sie ist es offen in dem willkürlich deklinierenden Atom Epikurs, verlogen dort, wo sie sich zum Schein und gerade, um der konkreten Allgemeinheit zu entgehen, in eine abstrakte Allgemeinheit einordnet, deren begriffliche Leere durch Mythen aufgefüllt wird, an deren Inhalt sich immer wieder erkennen läßt, daß hier Bestimmungen der abstrakten Einzelheit hypostasiert worden sind. Die transzendete Religion ist so das notwendige Begleitstück des Standpunktes der abstrakten Einzelheit, überall dort nämlich, wo diese aus einem unaufgeklärten Bewußtsein ihrer Widersprüchlichkeit nicht den vollen Mut zu sich selbst hat.



Ich möchte nun zeigen, wie Marx zu diesen Ansichten unter dem unmittelbaren Einfluß der Geschichtsphilosophie des Polen Graf August von Cieszkowski gekommen ist, die damals soeben von allen Hegelianern als das erlösende Wort aus dem geistigen Dilemma begrüßt wurde, das durch den Tod Hegels entstanden war.

(1) S. 115.
(2) S. 117.

Schlagartig verbreitete sich diese Geschichtsphilosophie in ihren verschiedenen Kreisen und wurde allgemein akzeptiert. Herzen stellte 1839 eine erstaunliche Übereinstimmung seiner Ansichten mit diesen Thesen fest. Stankewitsch bezeichnete 1840 ihre Grundbehauptung als richtig. Bakunin lernte Cieszkowskis Ideen durch seinen persönlichen Freund, den Berliner Dozenten Werder kennen, der die « Prolegomena ... » Cieszkowskis in den Fahnen korrigierte. Mickiewicz wies schon 1843 darauf hin, daß sie dem deutschen Denken eine wesentliche Änderung gegeben hätten. Schließlich hatte Moses Hess sich alle ihre Grundpositionen bereits 1841 zu eigen gemacht, während Bruno Bauer unter ihrem Einfluß seinen Grundgedanken formulierte: die Philosophie müsse Kritik werden.

Wir folgen zunächst Cieszkowski in den Grundthesen seiner « Prolegomena zur Historiosophie », um dann ihren Einfluß auf die Marxschen Ausführungen zum Dissertationsthema nachzuweisen.



Cieszkowski wollte mit seinen « Prolegomena zur Historiosophie » ein für alle Hegelianer entscheidendes Problem lösen, das durch den Tod des Meisters aufgetaucht war und in seiner Ungelöstheit in einer Weise bedrückend wirkte, von der wir uns keine rechte Vorstellung mehr machen können. Wenn Hegels Philosophie die absolute war — und das stand für alle Hegeljünger fest — und wenn die Eule der Minerva immer erst post factum zu ihrem Flug anhebt, wie Hegel selbst in der Einleitung zu seiner endgültigen Rechtsphilosophie dargelegt hatte, war dann nicht die Geschichte zuende? Mußte man dann nicht schließen: « *Also ist es* [...] *mit der Geschichte aus, also hat die Menschheit ihr letztes Stadium erreicht* » (1).

Cieszkowski ist überzeugt, durch einen Rückgriff auf die tiefsten Prinzipien der absoluten Dialektik eine Geschichtsphilosophie entwickeln zu können, die beweist, « daß wir uns doch noch nicht am Ende der Geschichte befinden » (2). Hegel sei in seiner dialektischen Konstruktion der Geschichte nicht völlig konsequent ge-

(1) *Prolegomena zur Historiosophie*, 1838, S. 5.
(2) 4.

wesen. Hätte er seine Vorlesungen selbst noch zu einer Schrift ausgearbeitet, so hätte er sicher manche Inkonsequenz bemerkt und mit der ihm eigenen Rücksichtslosigkeit die Linien der strengsten Folgerichtigkeit durchgezeichnet.

Die Inkonsequenz Hegels zeige sich schon formal darin, daß er die Geschichte nicht trichotomisch konstruiere, sondern tetrachotomisch. Die Tetrachotomie habe ihre Berechtigung aber nur im Reiche der Natur und des Äußerlichen, « wo das zweite Moment sich wieder in sich entzweit, und dadurch die Totalität als eine Vierheit erscheint » (1) [Man beachte die zuvor gezeigte tetrachotomische Deutung des Atomismus Epikurs bei Marx]. Die Geschichte aber gehört zum Geiste, und hier dürfe es nur eine Trichotomie geben. Tatsächlich sei Hegel auch dadurch, daß er beim genauen Studium den nicht zu verkennenden Unterschied der römischen von der griechischen Geschichte erkannt habe, erst empirisch auf die Vierteilung: orientalische, griechische, römische, christlichgermanische Welt gekommen. Die Empirie darf aber für die dialektische Konstruktion nie bestimmend sein. Gehe man also, wie man müsse, von der trichotomischen Konstruktion aus, so lasse sich leicht erkennen, daß Hegel nur einen Teil der Geschichte berücksichtigt habe, nämlich die vergangene. Man muß aber nach Cieszkowski die ganze Geschichte, die Geschichte in ihrer Totalität sehen, will man sie spekulativ erfassen. Hegel « hat [...] in seinem Werke mit keiner Sylbe der *Zukunft* erwähnt und sogar war es seine *Meinung*, dass die Philosophie in der Ergründung der Geschichte nur eine rückwirkende Kraft besitzen könne, die Zukunft aber gänzlich aus dem Bereiche der Speculation auszuschliessen sey. Wir unsrerseits müssen jedoch von vorn herein behaupten, dass ohne die *Erkennbarkeit der Zukunft* [...] unmöglich zum Erkennen der organischen [...] Totalität, so wie des apodiktischen Processes der Weltgeschichte zu gelangen ist » (2).

Die Behauptung der Unerkennbarkeit der Zukunft ist nämlich nach Cieszkowski nur « äusserlich » von Hegel in sein System « hereingebracht », und man muß sie über Bord werfen, will man die Geschichte wissenschaftlich erkennen. Gegen Cieszkowski ist hier allerdings geltend zu machend, daß dieser Punkt durchaus nicht äußerlich, sondern an einer der Kernpositionen der gesamten He-

(1) 4.
(2) 8/9.

gelschen Philosophie verankert ist. Hegel war nämlich allem praktischen Primat abgeneigt, er ließ alles Sollsein im Dasein untergehen, indem er behauptete, die wahre Philosophie erkenne, daß die Wirklichkeit ist, wie sie sein soll. Alle Konstruktion von Vorbildern erschien Hegel darum als Unphilosophie, und er forderte von der Philosophie der Weltgeschichte, daß sie die gesamte Geschichte als Theodizee verstehe. Cieszkowski selbst erfaßt das im weiteren Verlauf seiner Untersuchung selbst aufs Deutlichste, wenn er sagt: « Nach Hegel ist der Wille nur eine besondere Weise des Denkens, und diess ist die falsche Auffassung » (1). Mit der Behauptung der Erkennbarkeit der Zukunft verläßt also Cieszkowski die Philosophie Hegels und kehrt zu Positionen zurück, die Fichte behauptet hatte, wenn Cieszkowski auch den innersten Punkt des Fichteschen Transzendentalismus nicht wieder erreicht.

Ist die Geschichte eine organische Totalität, so kann man diejenigen ihrer Glieder, die uns noch verborgen sind (wie bei unvollständigen tierischen Organismen) aus den sichtbaren erschließen. Das *Wesen* der Zukunft (nicht jede ihrer Einzelheiten) läßt sich also aus dem Vergangenen erschließen. Denn im Organismus sind alle Glieder durcheinander bedingt; es läßt sich demnach von den sichtbaren Bedingenden auf die Bedingten, von den sichtbaren Bedingten auf die Bedingenden, die wir nicht sehen, zurückschließen.

Im Altertume wurde die Zukunft prophetisch vorfühlend bestimmt, wo dieses Erahnen immer fragmentarisch blieb. In der Gegenwart, Hegel eingeschlossen, wird die Zukunft philosophisch-theoretisch denkend erfaßt. Vollständig aber erreicht sie erst das bewußte freie Wollen « in der objectiven Realisierung einer subjectiv bewussten Teleologie ». Cieszkowski sieht seine eigene Position auf dem Punkte des Übergangs von der zweiten zur dritten Determinationsweise. Die theoretische Determination vollendet sich in einer « Historiosophie », welche die « versiegelten Bücher Daniels » und der Propheten endgültig entsiegelt (nach der Prophetie Daniels XII, 4). Die dritte Determination gehört erst der Zukunft an, wird aber durch die Historiosophie erst ermöglicht. « Was also die Empfindung vorgefühlt und das Wissen erkannt hat, das bleibt dem absoluten *Willen* zu realisieren übrig » (2).

(1) 120.
(2) 29.

Denn die Vergangenheit enthält erst nur zwei Glieder der dialektischen Trichotomie, die These und die Antithese. Das gesamte Altertum war die Sphäre des *Seins* der Identität von Denken und Sein, die Periode der Äußerlichkeit und unmittelbaren Objektivität ([1]). Der subjektive Geist befand sich hier erst auf seiner ersten Stufe, der der unmittelbaren Sinnlichkeit, der objektive ebenfalls auf der ersten, der des abstrakten Rechts ([2]). In dieser gesamten Sphäre lebte « die Menschheit mehr instinctartig » ([3]). Als Absolutes war « das *Schöne* und die *Kunst* » das Herrschende.

Diese Periode wurde abgelöst durch Jesus Christus, d. h. die « vierte » Periode der Hegelschen Konstruktion, die er die christlich-germanische nennt. Christus brachte das Moment der Innerlichkeit, durch das er die unmittelbare Sinnlichkeit ablöste. Er führte objektiv damit auf die Stufe der Moralität über das Recht hinaus. (Nach Marx brachte schon die Spätantike die Subjektivität. Moral und Religion sind die metaphysisch-sophistizierte Form derselben). Damit wurde die natürliche Einheit der alten Welt dialektisch aufgelöst. « Die *Particularitäten* nahmen das Übergewicht ». « Das Individuum, indem es *abstracter Mensch* wird, geräth [hier] mit sich selbst in Widerspruch, seine Pflichten und Triebe [...] in wechselseitigen Kampf mit einander » ([4]). Das Antithetische dieser Sphäre wird auch innerlich dargestellt als Gegensatz von Diesseits und Jenseits ([5]). Das Absolute tritt jetzt als Wissen der Wahrheit hervor; der Mensch ist zur Würde des Subjekts erhoben.

Zugleich wurde die Welt mit neuem Blut überschwemmt und die Menschheit zum Zwecke der Verwirklichung dieser neuen gewaltigen Bestimmung durch die Germanen physisch erneuert. Man darf in der später folgenden Reformation aber keinen wesentlichen Einschnitt sehen; denn so tief sie auch ins Leben eingriff, sie blieb dem Grundprinzip verhaftet.

([1]) « Die Natur kann es nur bis zum Aneinander, Füreinander und Auseinander bringen », sagt CIESZKOWSKI, S. 117 selbst.

([2]) Man vergl. die Bedeutung des unmittelbaren substantiellen Lebens für die Vorsokratiker, sowie diejenige der Kategorie der Äußerlichkeit in der Atomkonstruktion Epikurs nach der Dissertation Marxens.

([3]) 16.

([4]) 27.

([5]) Genau das sagt Marx in seiner Dissertation.

Erst jetzt, mit der Vollendung des Denkens in der Philosophie Hegels, vollzieht sich die zweite weltgeschichtliche Wende, tritt das Absolute in der vollen Synthesis hervor. Die Erkenntnis hat sich vollendet, nun geht sie in die Tat über. Vor uns steht das Zeitalter der dritten Determination der Geschichte, das Zeitalter der Tat. Tat ist nicht zu verwechseln mit Tatsache. « That (actus) [...] ist etwas ganz Anderes; es ist nicht mehr dieses unmittelbare Ereigniss, welches wir blos aufzunehmen und in uns zu reflectiren hatten, es *ist schon* reflectirt, schon vermittelt, schon gedacht, *vorgesetzt und dann vollführt*; es ist eine *active* Begebenheit, die ganz die *unsrige* ist, — nicht mehr fremd, sondern schon bewusst, noch ehe sie verwirklicht wurde » (1). « Wenn wir uns bereits in der Sphäre des Wissens *befinden*, und zwar auf dem Punkte, wo das Bewusstseyn durch die *Historiosophie* eben ganz dieser vortheoretischen Praxis adäquat wird, so ist hier ein *Umschlagen* in das Entgegengesetzte unausweichbar, nämlich, dass das Bewusstseyn die Facta übereile, und, nachdem es einen Vorsprung gewonnen hat, die wahre *That* erzeuge, nämlich die nachtheoretische Praxis, die der Zukunft anheim fallen wird » (2). Wie die Menschen durch das Wissen zur Würde von Subjekten erhoben wurden, so werden sie durch das neue Umschlagen in der dritten weltgeschichtlichen Periode « *bewusste Werkmeister* ihrer eigenen Freiheit » (3). Wir treten objektiv ein in die Sphäre der « concreten Sittlichkeit », wo die Menschen ihre Abstraktheit und Leerheit abstreifen und zum « Glied der Menschheit [...] im Staat etc. » werden (4).

Cieszkowski ist sich voll bewußt, mit dieser Auffassung das erlösende Wort für die Gegenwart auszusprechen, auf das man seit Hegels Tod sieben magere Jahre lang gehofft hatte, « indem [er der Zukunft] ein so weites und reiches, aber doch voraus zu bestimmendes Feld eröffne[t] » (5). Die Aufgabe der Zukunft ist es, im praktischen Leben die Idee des absolut Guten in der Welt zu verwirklichen.

Es wird zu diesem Zwecke eine zweite große Völkerwanderung stattfinden, aber diesesmal nicht der Barbaren in die

(1) 18.
(2) 19.
(3) 20.
(4) 29
(5) 33

Lande der Kultur, sondern des Geistes in die Gebiete der Barbarei (1).

Die Völker der Erde sind zu bestimmten geschichtlichen Aufgaben prädestiniert. Bei denjenigen, die die künftigen Träger der Weltgeschichte sind, müssen sich die Keime ihres zukünftigen Seins bereits finden. Solange ihre « Weltbestimmung [aber] noch ferne liegt », müssen sie, bis sie an die Reihe kommen. « in den nebelhaften *Limben* einer noch nicht aufgeschlossenen Geschichte verweilen » (2). Alles spricht dafür, daß Cieszkowski in den Slawen die Völker sieht, welche die Aufgabe der Zukunft zu verwirklichen haben; doch spricht er sein Arcanum an dieser Stelle mit Absicht nicht aus; vielmehr erst in einem offenen Brief an Michelet, der den Titel « Gott und Palingenesie » trägt, 1842. Diese Völker müssen warten, bis die Weltgeschichte sich soweit entfaltet hat, daß jene Idee verwirklicht werden kann, für die sie bestimmt sind. Dann werden die Besiegten von den Siegern idealiter in die neue Form aufgenommen, realiter wird ihnen verstattet werden, in einem Winkel der Erde als lebendige Zeugen der Vergangenheit weiter zu existieren. « So kommen wir zu der Erkenntniss, dass das, was war, ist und wird, und das, was seyn wird, ist und war, — nur immer implicite oder explicite mit intensiver oder extensiver Bedeutung ».

Cieszkowski überträgt dann nacheinander die Naturkategorien, sowie die mathematischen, anthropologischen und psychologischen auf die Geschichte, um die drei Epochen per analogiam intensiver zu verstehen. Alle Einzelanalysen führen ihn immer wieder zu demselben Resultat: Wir stehen am Übergange in die dritte Weltepoche der Tat. Er variiert deshalb das bekannte Faustwort in ein: « *Am Ende wird* die That! » (3).

« In Hegel hat das Denken seine wesentliche Aufgabe gelöst, und wenn auch dessen Entwicklungslauf damit keineswegs beendigt ist, so wird es jedoch von seinem Apogeum zurücktreten und partiell dem Aufgang eines anderen Sternes weichen. Gerade so wie die Kunst, indem sie die classische Form erreicht hatte, über sich selbst hinausging, und sich in die romantische Kunstform auflöste,

(1) Gemeint ist wohl die moderne Kolonisation.

(2) 35/6 – Man vergl. Tschaadajews These in der « Apologie eines Wahnsinnigen ».

(3) 78.

aber auch zugleich die Weltherrschaft an die Philosophie abtrat, so steht in diesem Augenblicke die Philosophie selbst auf einem so classischen Punkte, wo sie sich selbst überschreiten muss, und dadurch zugleich die Weltherrschaft an ein Anderes abzutreten hat » ([1]). « Das Bewusstseyn nämlich nimmt eine bestimmte Stelle im wahren Systeme der Philosophie ein, mit ihm also schliesst das Universum nicht » ([2]).

Cieszkowski stimmt Michelet ([3]) zu, welcher ausführt, « dass der allgemeine Charakter aller neuen Systeme der Philosophie nicht nur überhaupt die innige Durchdringung von Sein und Denken, Subject und Object sey, sondern eine *solche* Durchdringung, wo das Denken oder die Idee als das Princip [...] der beiden in Verhältniss stehenden Momente anerkannt ist ». Philosophie ist « das *Denken* der Identität des Seyns und Denkens », so wie die Kunst das Sein derselben war. « Das Uebergewicht des Seyns und des Denkens » ist « der Widerspruch der Kunst mit der Philosophie ». Cieszkowski muß also aus demselben Grunde über Hegel hinausgehen, aus dem dieser über Fichte hinausgehen zu müssen vermeinte; er will das Übergewicht des Subjektiven überwinden. « Um den Widerspruch also zu lösen und die Einseitigkeit auf zuheben, ist eine Rückkehr zum ersten Standpunkt erforderlich, aber eine Rückkehr, die nicht mehr mit dem Widerspruche und dem Uebergewichte behaftet ist, sondern eine harmonische Identification der beiden Glieder wird, welche selbst wieder nicht nur formell, als neutrale Indifferenz, sondern auch *substanziell*, als *affirmativ neue Gestaltung* sich entwickeln muss. Das absolute Denken muss zum absoluten Seyn zurückkehren » ([4]).

Es ist aber « die Bestimmung der That, diese Synthese zu vollziehen ». « Das absolut Practische, das sociale Wirken und Leben im Staate (welches man sich wohl hüten wird mit dem *endlichen* Thun und Treiben zu verwechseln) wird von jetzt an das Bestimmende, und die bis jetzt für höchste Identitäten geltende Kunst und Philosophie werden nunmehr zur Bedeutung abstracter Prämissen des Staatslebens herabgesetzt werden. *Seyn* und *Denken* muss also im *Thun*, — *Kunst* und *Philosophie* im *socialen*

([1]) 101.

([2]) 97.

([3]) *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie von Kant bis Hegel*, Bd. I, S. 33/4.

([4])

Leben — *zu Grunde gehen*, um dort erst wieder wahrhaft und ihrer letzten Bestimmung gemäss [...] aufzublühen » (¹).

Man nehme kein Wort aus diesen Sätzen für zufällig oder nicht vollgültig gemeint. « Sociales Leben » heißt bei ihm soziales Leben im vollsten Wortsinne, nicht nur gesellschaftliches, sondern vergesellschaftetes; « Zugrundegehen » heißt, daß das Ende der alten objektiv-theoretischen Geisteshaltung gekommen ist. Hegel hat die Identität von Sein und Denken bloß formal genommen und ist deshalb ebenso wie die Kantische Philosophie, der er das zum Vorwurf machte, wieder « in den absoluten Idealismus zurück [gefallen] » (²). Man muß diese Identität aber substantiell nehmen, d. h. nicht nachträglich in einem der Gegensätze vermittelt, sondern in der ursprünglichen vorgängigen Einheit, aus der die Gegensätze erst entfaltet sind. « Die Vernunft mag sich bei Hegel als die objectivste und absolutste offenbaren, immer bleibt sie *nur* Vernunft, — *für die Philosophie* ist sie das Höchste, aber nicht für den absoluten Geist als solchen. *Es soll jetzt der absolute Wille zu einer solchen Höhe der Speculation emporgehoben werden, wie es bereits mit der Vernunft geschah* » (³). Und hier weist nun Cieszkowski selbst auf Fichte hin, bei dem sich « schon sehr tiefe Andeutungen » dieser End-Synthesis fänden (⁴).

Tatsächlich folgt in Fichtes Geschichtsdeutung auf die vierte weltgeschichtliche Periode der Vernunftwissenschaft eine fünfte, letzte der Vernunftkunst (⁵). Cieszkowski hat aber gar keine Ahnung, wie er auch hier nicht etwa über Fichte hinausgeht, sondern weit hinter dessen vollendeter Philosophie zurückbleibt. Denn die gesamte Sphäre des (im Fichteschen Wortsinne) *sittlichen* Wollens bleibt ihm verschlossen. In den « Thatsachen des Bewusstseyns » vom Jahre 1813 hat Fichte völlig klar ausgesprochen, daß man mit Recht sage, die Philosophie habe keine Realität. « Die Philosophie ist nicht das Leben, sondern nur sein Bild. Aber die in der Philosophie errungene Klarheit mit dem Leben zu vereinigen, das geht; und dann wird das Leben ein Bild der Philosophie, und wird einhergehen nach den in der Philosophie erkannten Gesetzen. Darin eben besteht der Erfolg dieser Klarheit, daß dem Menschen das Licht aufgeht über die einzige Realität im Leben, den sittlichen Willen, und daß alle andern vorgeblichen Realitäten, mit welchen die im Dunkeln

(¹) 112.
(²) 113.
(³) 114.
(⁴) 114.
(⁵) *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, 1. Vorlesung.

Tappenden sich mühen, mit mathematischer Evidenz ihnen sich verwandeln in bloße Schemen des Verstandes zur Verständlichkeit eben jenes einigen Realen und Wahrhaftigen in der Erscheinung: des sittlichen Willens » (1). Der « Grundbegriff des Sehens », den die vollendete Wissenschaftslehre entwickelt, « ist der: daß es sich nicht befriedigen könne mit dem Gewordenen, sondern bis zum Sein gehen müsse », bis zum « Überwirklichen » (2). « Jede andere Philosophie hält das wirkliche Sein für gleichbedeutend mit Sein überhaupt. Wirklichkeit ist ihnen = Sein ». Dem Transzendentalismus « aber geht da, wo diese Welt zu Ende ist, die seinige erst an. Ihm ist das eigentlich Seiende, ausser Gott, und ihn nicht mitgerechnet, also die Erscheinung, durchaus nicht des Wirkliche, oder wirklich, sondern das absolut und rein Überwirkliche, das Princip aller Wirklichkeit, welches Princip, inwiefern es wirklich, *faktisch* geworden, insofern aufgehört hat, es selbst, nämlich Princip zu sein » (3). « Die Freiheit ist ja das Princip der Natur, und das Princip wird niemals durch sein Principiat beschränkt » (4). « Das Ich ist Ausdruck des Überwirklichen, kann heißen: es ist dieser Ausdruck im Bilde, oder es ist dieser Ausdruck im wahrhaften Sein. Wenn wir dies an die Erscheinung richten, so heißt es: so wie die überwirkliche Erscheinung nicht ist im Bilde, sondern im Sein, so muß die Darstellung derselben auch nicht sein im Bilde, sondern im Sein. Sollte nun sein wirkliches Sein in der That entsprechen seinem gesammten Überwirklichen, sollte es zu einem wirklichen Sein dieses Ausdrucks in der That kommen, so müßte das Ich wirklich Princip werden dieses Willens, und da es dies nur durch die Willensbestimmung kann; so müßte es wirklich und in der That seinen Willen also bestimmen [...] Und so *muß* darum das Ich sich zum Willen [...] fortbestimmen » (5). « Erkenntniss ist Bild des *Seyns* — Gottes: nur nicht die Erkenntniss, welche wieder ein Seyn aus sich setzt, sondern welche ein *Werden*: das Bild der ewig schaffenden Freiheit. Der schöpferische Wille, oben schwebend, mit seinem ewig fort in reinen Begriffen sich aussprechenden Gesetze, — dies ist die Welt; und mit einer tieferen sich abfindenlassen wollen, ist zu bemitleidender Blödsinn [...] *Bild* einer Welt, keineswegs etwa eine Welt selbst ist die Erscheinung des absoluten Seyns. (Dies wurde irgnorirt, die Realität in das gegebene Seyn gesetzt, und die Sittlichkeit nur nachgeholt, als ein wunderbarer Anhang) » (6). « Philosoph heisst uns derjenige, dessen Erkenntniss durchaus frei und vollendet ist. — Der hier als wahrhaft frei beschriebene hat also diese höchste und vollendete Erkenntniss: er ist durchgedrungen bis zur reinen Erkenntniss des wahren Seyns: er ist darum ein theoretisch Wissenschaft-

(1) *J. G. Fichte's nachgelassene Werke*, herausgegeben von I. H. FICHTE, Bd. I, 569/70.

(2) 444.

(3) 423. (4) 464.

(5) 477.

(6) *Die Staatslehre...* 1813. *J. G. Fichte's sämmtliche Werke*, herausgeg. von I. H. FICHTE, Bd. IV, 387.

licher ». Doch ist das noch nicht die Vollendung, denn dazu ist mehr gefordert. « Was aber noch *mehr*? Er *lebt* und *wirkt* die philosophische Erkenntnis: das dort Ruhende und Unthätige ist hier Trieb und Bestimmung eines weltschaffenden Lebens geworden » (1).

Von diesem sittlichen Leben kennt Cieszkowski, der durch Hegel von Fichte getrennt ist, nur noch den actus secundus, die (aus dem sittlichen Leben) ausfließende praktische Tat als Umgestaltung der Welt nach dem Vorbilde.

Mit dem neuen Ansatz Cieszkowskis wird auch das Hegelsche An-und-für-sich-Sein als ungenügende Vorstufe überwunden. Cieszkowski fügt der These des An-sich und der Anti-These des Für-sich die Synthese des Aus-sich hinzu (2), dem Selbst-Sein und Selbst-Denken das Selbst-Tun (3). Die synthetische Bestimmung des Geistes ist, « sich zu *verdreifachen*, indem er *practisch, aus-sich*, das *Bewusstseyn reproduciren, das Denken in Seyn übersetzen muss* », « welche Reproduction [...] keineswegs nur ein *Moment* des Bewusstseyns ausmacht (etwa das practische dem theoretischen gegenüber), sondern gerade umgekehrt eine *specifisch höhere Stufe* ist, als das Bewusstseyn » (4). In Wille und Tat wird das Denken wieder zum Sein. Cieszkowski fügt deshalb dem bekannten Leibnizschen Axiom ein weiteres hinzu: « Nihil est in voluntate et actu, quod prius non fuerit in intellectu » (5). Die eigenursprüngliche Tätigkeit, von Cieszkowski auch tätige Tätigkeit genannt, wird sich entwickeln: *a*) subjektiv durch das adaequate Ausbilden des Willens; *b*) objektiv durch die Ausbildung des Staatslebens; *c*) absolut durch Erreichen der substantiellen Identität des Seins und Denkens im absoluten Tun.

Die Philosophie hat deshalb, als zur zweiten Weltperiode gehörig, ihren Höhepunkt überschritten. « Je mehr sie fortschreiten wird, desto mehr wird sie sich selbst entfremden und von ihrer Classicität sich entfernen » (6). Sie steigt nunmehr von ihrer Höhe herab, während die weitere Entwicklung doch « für den Geist überhaupt » einen ungeheuren Aufschwung nehmen wird (7). Das Staatsleben

(1) Ebenda S. 388/89.
(2) 115.
(3) 116.
(4) 118.
(5) 121.
(6) 102.
(7) 115.

beginnt nun erst seine Weltherrschaft. Die künftige Philosophie wird, will sie eine Aufgabe erfüllen, gezwungen sein, über sich selbst hinauszugehen, «doch innerhalb ihres eigenen Gebiets und in der Form der Philosophie » (1). Alles spricht dafür, daß Cieszkowski daran denkt, die Philosophie solle Kritik und Tagesaufklärung werden, ein Gedanke, der in der Folge vor allem von Bruno Bauer zum Angelpunkt seiner Philosophie gemacht wurde und *auch* auf diesem Umwege Marx nachhaltig bestimmte. « So muss sich [...] die Philosophie künftig gefallen lassen, hauptsächlich *angewandt* zu werden, und so wie die Poesie der Kunst in die Prosa des Denkens hinübertrat, so muss die Philosophie aus der Höhe der Theorie in die Gefilde der Praxis herabsteigen. Die practische Philosophie, oder eigentlicher gesagt, die *Philosophie der Praxis* — deren concreteste Einwirkung auf das Leben und die socialen Verhältnisse [...] — diess ist das künftige Loos der Philosophie überhaupt » (2).

« Die Entdeckung der Methode ist wirklich die längst ersehnte Entdeckung des *Steins der Weisen*; — jetzt also kommt es darauf an, die *Wunder zu erzeugen*, welche in der Macht dieses Steins liegen » (3). Das Denken wird deshalb aus seiner Reinheit in ein ihm fremdes Element übergehen. Jetzt fängt eine « relative Dienstbarkeit » an für die Philosophie. « Ihr nächstes Schicksal ist, sich zu popularisiren »; « sie muss sich *in die Tiefe verflachen* » (4). Es wird von jetzt an zu ihrem normalen Erscheinungsbild gehören, daß sie nicht mehr rein ist, sondern ausfließt auf die sozialen Verhältnisse der Menschheit. Schon hat dies begonnen, denn die « revolutionären Bewegungen » unserer Zeit sind « aus der Philosophie » hervorgegangen (5).

Wie aber wird die neue Wirklichkeit aussehen? Das Tun wird seinen Charakter bestimmend allen Erscheinungen aufprägen. Tun ist wesentlich Prozeß, ständiger Durchgang, Kampf und Sieg. Wir treten in eine Epoche des Schaffens ein (6). Schon kündigt sich dieser Charakter an in der ausgelösten revolutionären Bewegung.

(1) 127.
(2) 129.
(3) 130/1.
(4) 131.
(5) 143.

Damit « hört die Einheit der menschlichen und göttlichen Natur auf, bloss einerseits eine sinnlich individuelle zu seyn, welcher Standpunkt schon längst überwunden ist, bloss andrerseits eine nur gewusste und *nur* das geistige Wissen und im Geiste zu realisirende Einheit zu seyn, — sondern sie wird jetzt eine *selbstvollbrachte* durch — den geistigen Willen im Processe des absoluten Thuns » (1). Wir treten ein in die Epoche « der Kraft und Allmacht des Lebens » (2).

Da die Tat das Denken endgültig in das Sein zurückführt, kommt es auch zu einer « wahre[n] Rehabilitation der Materie » (3). Das Sein wird er-innert, das Innere im Äußeren adäquat sich darstellen, wodurch « das sinnlich Erscheinende seiner Werthlosigkeit entnommen wird » (4). « Es wird [. . .] nicht ein Zurückgehen und Herabsteigen auf das natürliche Leben, sondern eine Zurückziehung und Erhebung des Naturlebens zu uns seyn » (5). Dieses Naturleben wird auferstehen in einem « noch reicheren Kunstleben » (6). Cieszkowski fordert deshalb: « *Erheben wir die Natur bis zu uns* », und erinnert damit an die (spätere) Philosophie des Russen Fedorow, nach der Gott nur durch den Menschen die Natur erlösen kann.

Die Tat ist aber auch die wahre Beziehung zwischen Mensch und Mensch. « Beim Erwachen des Bewusstseyns ist nur der *abstracte* Mensch als frei anerkannt », der Mensch, der Ich ist, der sich durch seine Innerlichkeit vom kosmischen Gesetz gelöst hat. Aber « das *Bleiben* bei dessen relativer Leerheit » wäre eine Unwahrheit (7). « Der Mensch taucht also aus seiner Abstractheit hervor und wird kat'exochên zum socialen Individuum. Das *nackte Ich* verlässt seine Allgemeinheit und *bestimmt* sich zur concreten *verhältnisreichen Person* » (8). Es beginnt die Weltperiode des Wir. Bisher gab es nur die zwei abstrakten Institutionen, die rechtliche (zuerst in Rom) und die moralische (im Christentum), in reiner Gestaltung. Jetzt verwirklicht sich die Sittlichkeit als « *concrete*

(1) 126/7.
(2) 154.
(3) 127.
(4) 128.
(5) 144.
(6) 144.
(7) 142.
(8) 153.

Sphäre » (1). Man wird nun erkennen, daß die abstrakte Freiheit das höchste Übel ist, « die wirkliche sociale Erbsünde... » (2). « Verhältnisse der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft, des Staats etc. waren wohl auf jeder Stufe des Weltgeistes verhanden, aber sie waren immer mit der Einseitigkeit und Unzulänglichkeit der [...] Prämissen, in welcher sie erschienen, behaftet » (3). Erst jetzt erblüht die vollkommene, da selbstgestaltete Gemeinschaft. Neben der Reintegration ist die wahre Lösung der sozialen Widersprüche deshalb die Forderung, welche die Zukunft an uns stellt.

Nun kommt der Philosophie, welche sich dem Leben zuwendet und bereit ist, angewandt zu werden, selbst wenn sie dabei « in die Tiefe verflachen muss », die Wirklichkeit ihrerseits entgegen, indem sie sich bereits zur Vernünftigkeit vortastet. Beide gravitieren solange aufeinander zu und durchschreiten so viele Versöhnungen, bis sie sich endlich völlig synthetisch schließen (4). « Wenn also das *Vernünftige* jetzt eben zur Lösung seiner inneren Widersprüche gelangt ist, so muss eben *derselbe Sieg* in der *Wirklichkeit* gefeiert werden: denn wie es im Entwicklungsgange des Geistes nur *eine* Philosophie giebt, welche die Bestimmung hat, endlich zu sich selbst zu kommen und sich organisch aufzufassen, so ist derselbe Process auch der Wirklichkeit eigen; und es giebt nur *Eine* normale Entfaltung des *socialen Lebens*, welches mit der Reife des Denkens erst seine *wahre* Laufbahn betreten kann. So nähert sich die real *objective Dialektik des Lebens* ihrem höchst vermittelten Standpunkte, und die *Widersprüche der Zeit* treten nur darum so grell hervor, weil sie ihrem Umschlagen und ihrer Lösung selbst entgegen reifen » (5).

Und nun weist Cieszkowski offen auf den Sozialismus als die Lösung hin. « Ich lenke die Aufmerksamkeit der speculativen Denker auf das System *Fourier's* » (6).

Sicherlich sei dieses System noch Utopie, wenn man unter Utopie verstehe, daß ein System von außen in die Wirklichkeit gebracht werden soll, statt sich organisch zu entfalten. Doch wenn

(1) 152.
(2) 151.
(3) 152.
(4) 149.
(5) 146.
(6) 146.

Fourier « den organischen Keim sich noch *organisch* entwickeln liesse, so würde [seine Lehre] auch aufhören, Utopie zu seyn ». Jedenfalls wird man diese utopische Einseitigkeit nun bemerken und überwinden. « Deswegen kann man sagen, Fourier sey der grösste, aber auch der letzte Utopist ».

Daß Utopien auftauchen, ist nur ein Zeichen dafür, daß es nunmehr für den Geist notwendig geworden ist, der Tat voranzueilen. Man braucht deshalb auch gar nicht « mit dem Construiren der socialen Verhältnisse zu ängstlich zu seyn » (1). Denn « was den Utopien fehlt, ist eben gar nicht diess, dass sie zu vernünftig für die Wirklichkeit, sondern umgekehrt, dass sie es *nicht genug* sind ». Ein Satz, den man offensichtlich nach zwei Seiten lesen kann; sicherlich nach dem Willen des Autors, der etwas Radikales sagen wollte, ohne es gesagt zu haben. Cieszkowski schließt deshalb auch: « Das System Fourier's ist also *darum* eine Utopie, weil es zu sehr mit einer *vorgefassten* Wirklichkeit capitulirt » (2).

Auch die einzelnen Staaten werden schließlich aus ihrer abstrakten Gesondertheit treten und sich zu einer « Völkerfamilie » vereinigen müssen; das Völkerrecht wird sich zur Völkermoral und Völkersittlichkeit entfalten. « Die Menschheit endlich, deren Allgemeinheit kaum im Bewusstseyn und im Denken vorhanden seyn möchte, fasst sich concret und lebendig auf und wird zur organischen Menschheit, welche wohl in ihrer höchsten Bedeutung Kirche genannt werden könnte ».



Wenn ich nun im folgenden darstelle, was Marx selber in weiteren Ausführungen zu seinem Dissertationsgegensstand sagt, so wird jeder leicht den dominierenden Einfluß dieser Ideen Cieszkowskis wiederfinden. Genau wie Cieszkowski geht nämlich Marx davon aus, daß Hegel in seinem System nicht überall konsequent genug verfahren sei und deshalb aus seinem innersten Systempunkt heraus korrigiert werden müsse. « Daß ein Philosoph diese oder jene scheinbare Inkonsequenz aus dieser oder jener Akkomodation begeht, ist denkbar; er selbst mag dieses in seinem Bewußtsein

(1) 147.
(2) 148.

haben. Allein, was er nicht in seinem Bewußtsein hat, ist, daß die Möglichkeit dieser scheinbaren Akkomodation in einer Unzulänglichkeit oder unzulänglichen Fassung seines Prinzips selber ihre innerste Wurzel hat. Hätte also wirklich ein Philosoph sich akkomodiert, so haben seine Schüler *aus seinem inneren wesentlichen Bewusstsein* das zu erklären, was *für ihn selbst die Form eines exoterischen Bewustseins* hatte. Auf diese Weise ist, was als Fortschritt des Gewissens erscheint, zugleich ein Fortschritt des Wissens. Es wird nicht das partikulare Gewissen des Philosophen verdächtigt, sondern seine wesentliche Bewußtseinsform konstruiert, in eine bestimmte Gestalt und Bedeutung erhoben und damit zugleich darüber hinausgegangen » (1).

Ganz parallel zu Cieszkowski will also Marx mit der Korrektur aus dem innersten Systempunkt mehr, als er zunächst sagt, nämlich fortschreiten über Hegels Grundkonzeption hinaus.

Die nächsten Sätze Marxens setze ich sogleich in Parallele zu denen Cieszkowskis:

Marx:	Cieszkowski:
« Es ist ein psychologisches Gesetz, daß der in sich frei gewordene theoretische Geist zur praktischen Energie wird, als *Wille* aus dem Schattenreiche des Amenthes hervortretend, sich gegen die weltliche, ohne ihn vorhandene Wirklichkeit kehrt » (2).	« Wenn wir uns bereits in der Sphäre des Wissens *befinden*, und zwar auf dem Punkte, wo das Bewusstseyn durch die *Historiosophie* eben ganz dieser vortheoretischen Praxis adaequat wird, so ist hier ein *Umschlagen* in das Entgegengesetzte unausweichbar, nämlich, dass das Bewusstseyn die Facta übereile, und, nachdem es einen Vorsprung gewonnen hat, die wahre *That* erzeuge, nämlich die nachtheoretische Praxis » (4).
« Was innerliches Licht war, wird zur verzehrenden Flamme, die sich nach außen wendet » (3).	« In Hegel hat das Denken seine wesentliche Aufgabe gelöst [. . .] So steht in diesem Augenblicke die Philosophie selbst auf einem so classischen Punkte, wo sie sich selbst überschreiten muss » (5).

(1) 64.
(2) 64.
(3) 65.
(4) 19.

MARX:

Aus der bestimmten Art dieses Umschlags kann zurückgeschlossen werden auf die immanente Bestimmtheit und den weltgeschichtlichen Charakter der betreffenden Philosophie.

« Allein die *Praxis* der Philosophie ist selbst *theoretisch*. Es ist die Kritik, die die einzelne Existenz am Wesen, die besondere Wirklichkeit an der Idee mißt » (1).

Diese unmittelbare Realisierung der Philosophie ist mit Widersprüchen behaftet.

« Indem die Philosophie als Wille sich gegen die erscheindende Welt herauskehrt, ist das System zu einer abstrakten Totalität herabgesetzt ». Die innere Selbstgenügsamkeit und Abrundung des Systems ist zerbrochen.

Das Philosophisch-Werden der Welt ist zugleich das Weltlich-Werden der Philosophie. Ihre Verwirklichung ist zugleich ihr Verlust. Im Kampfe verfällt sie in die Schäden, die sie am Gegenteil bekämpft und aufhebt. « Was ihr entgegentritt

CIESZKOWSKI:

« ... wird die künftige Philosophie das Hinausgehen der Philosophie über sich selbst, doch innerhalb ihres eigenen Gebietes und in der Form der Philosophie selbst seyn » (2).

« So muss sich [...] die Philosophie künftig gefallen lassen, hauptsächlich *angewandt* zu werden ».

« Die practische Philosophie, oder eigentlicher gesagt, die *Philosophie der Praxis* — deren concreteste Einwirkung auf das Leben und die socialen Verhältnisse [...] — diess ist das künftige Loos der Philosophie überhaupt » (3).

« Die Vernunft mag sich bei Hegel als die objectivste und absolutste offenbaren, immer bleibt sie *nur* Vernunft, — *für die Philosophie* ist sie das Höchste, aber nicht für den absoluten Geist als solchen ».

Das Denken muß jetzt « aus seiner Reinheit in ein fremdes Element übergehen » (4).

« Je mehr [die Philosophie] fortschreiten wird, desto mehr wird sie sich selbst entfremden und von ihrer Classicität sich entfernen » (5).

(1) 64.
(2) 127.
(3) 129.
(4) 131.
(5)

MARX:

und was sie bekämpft, ist immer dasselbe, was sie ist, nur mit umgekehrten Faktoren » (1).

CIESZKOWSKI:

« Sie muss sich *in die Tiefe verflachen* » (2).

« Wenn also das *Vernünftige* jetzt eben zur Lösung seiner inneren Widersprüche gelangt ist, so muss eben *derselbe Sieg* in der *Wirklichkeit* gefeiert werden: denn wie es im Entwicklungsgange des Geistes nur *eine* Philosophie giebt, welche die Bestimmung hat, endlich zu sich selbst zu kommen [...], so ist derselbe Process auch der Wirklichkeit eigen; und es giebt nur *Eine* normale Entfaltung des *socialen Lebens*, welches mit der Reife des Denkens erst seine *wahre* Laufbahn betreten kann » (3).

« Wenn das Vernünftige von dem Wirklichen getrennt ist, so müssen sie beide gegeneinander gravitiren und sich durch unvollkommene Versöhnungen immer mehr nähern, bis sie endlich organisch zusammenfallen » (4).

Marx bezeichnet dies als die Fastnachtszeit der Philosophie. Sie lege sich Charaktermasken an (wie in der Spätantike die Cyniker, Epikureer, etc.).

Weil das Ganze zerrissen ist in Welt und geschlossene Philosophie, kehrt sich die objektive Allgemeinheit des Systems um « in subjektive Formen des einzelnen Bewußtseins », « in denen sie lebendig ist ».

« So nähert sich die real objective Dialektik des Lebens ihrem höchst vermittelten Standpunkte, und die *Widersprüche der Zeit* treten nur darum so grell hervor, weil sie ihrem Umschlagen und ihrer Lösung selbst entgegen reifen » (5).

« Wer diese geschichtliche Notwendigkeit nicht einsieht, der muß konsequenterweise leugnen, daß

(1) 65.
(2) 131.
(3) 146.
(4) 149.
(5) 146.

MARX:

überhaupt nach einer totalen Philosophie noch Menschen leben können » (1).

Oder man muß glauben, daß die Mittelmäßigkeit die normale Erscheinung des absoluten Geistes ist. Daher die « meistenteils bodenlos dürftigen Versuche neuerer Philosophen » nach Hegel.

« Die halben Gemüter haben in solchen Zeiten die umgekehrte Ansicht ganzer Feldherren. Sie glauben durch Verminderung der Streitkräfte den Schaden wiederherstellen zu können, durch Zersplitterung, durch einen Friedenstraktat mit den realen Bedürfnissen, während ein Themistokles, als Athen Verwüstung drohte, die Athener bewog, es vollends zu verlassen und zur See, auf einem anderen Elemente, ein neues Athen zu gründen » (2).

Man hat die Wahl zwischen Mittelmäßigkeit und klarem Willen zu einer Zeit der großen Katastrophe. Diese Zeit wird « eine eiserne » sein, « glücklich, wenn Titanenkämpfe sie bezeichnen. Riesenhaft ist der Zwiespalt, der ihre Einheit ist ».

Die Mittelmäßigkeit tritt auf als « das Glück » der subjektiven Form. « So war z. B. die epikureische ...] Philosophie das Glück ihrer Zeit; so sucht der Nachtschmetterling, wenn

CIESZKOWSKI:

« ... daß wir uns doch noch nicht am Ende der Geschichte befinden » (3).

« Denn gerade, was den Utopien fehlt, ist eben gar nicht diess, dass sie *zu* vernünftig für die Wirklichkeit, sondern umgekehrt, dass sie es *nicht genug* sind ». « Das System Fourier's ist also *darum* eine Utopie, weil es zu sehr mit einer *vorgefassten* Wirklichkeit capitulirt » (4).

« Man hat also richtig gesagt, dass die revolutionären Bewegungen unserer Zeit *aus* der Philosophie hervorgegangen sind » (5).

« Das absolute Thun [...] muss sich als das teleologische kat' exochên bezeugen, indem es wesentlich Process ist, den Kampf beständig an sich hat, fortwährend hindurchgeht und beständig Siege erringt » (6).

(1) 132.
(2) Hier auch Bakunins Einfluß: siehe später!
(3) 4.
(4) 148.
(5) 143.
(6)

die allgemeine Sonne unter gegangen, das Lampenlicht des Privaten ».

Aus dem Tode der großen Philosophie und den dabei auftretenden Erscheinungen läßt sich auf ihr Leben zurückschließen (1).

Auf die Periode der subjektiven Mittelmäßigkeit folgt nun ein neues Rom, dessen Götter tot sind, und das die neue Göttin nur erst « als dunkle Gestalt des Schicksals sieht » (2).

Die aufgewiesenen Parallelen zeigen eindeutig, wie Marxens geistige Konzeption sich unter den bestimmenden Ideen Cieszkowskis formiert hat. Wer aber das zuvor Dargelegte aufmerksam verfolgt hat, dem wird schon von selbst klar geworden sein, in welchem Maße auch die späteren Arbeiten des jungen Marx von diesen Ideen bestimmt bleiben. Wenn Marx seine « Thesen über Feuerbach » mit dem berühmt gewordenen Satze beschließt: « Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kömmt darauf an, sie zu *verändern* », so ist das wohl gegenüber Feuerbach etwas Neues, in der Gesamtentwicklung des Linkshegelianismus aber nichts anderes als die Auswirkung eines der grundlegenden Gedanken Cieszkowskis. Ebenso wird man in der 9. These unschwer eine These Cieszkowskis wiedererkennen: « Das Höchste, wozu der anschauende Materialismus [Feuerbachs] kommt, d. h. der Materialismus, der die Sinnlichkeit nicht als praktische Tätigkeit begreift, ist die Anschauung der einzelnen Individuen und der bürgerlichen Gesellschaft ». Und die 8. These: « Alle Mysterien, welche die Theorie zum Mystizism veranlassen, finden ihre rationelle Lösung in der menschlichen Praxis und in dem Begreifen dieser Praxis ». Die 5. These: « F. [...] faßt die Sinnlichkeit nicht als *praktische* menschlich sinnliche Tätigkeit ». Schließlich die 2. These: « Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme, ist keine Frage der Theorie, sondern eine *praktische* Frage. In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit, i. e. Wirklichkeit [...] seines Denkens beweisen. Der Streit über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit des Denkens — das von der Praxis isoliert ist — ist eine rein *scholastische* Frage ».

(1) 133.
(2) 133.

Desgleichen rücken unter dem Aspekt des Einflusses der Ideen von Cieszkowski die zentralen Partien der « Ökonomisch-philosophischen Manuskripte » in ein ganz anderes Licht. Wenn Marx schreibt: « Die *Gesellschaft* ist die vollendete Wesenheit des Menschen mit der Natur, die wahre Resurrektion der Natur, der durchgeführte Naturalismus des Menschen und der durchgeführte Humanismus der Natur », so ist das eben jene « Zurückziehung und Erhebung des Naturlebens zu uns », die Cieszkowski (1) als Aufgabe der Zukunft ausgewiesen hatte. « Denken und Sein sind also zwar *unterschieden*, aber zugleich in der Einheit miteinander », ist eine weitere Hauptthese Marxens in den genannten Manuskripten; das ist genau die « substantielle Identifikation des absoluten Denkens und Seins » bei Cieszkowski (2). Und was ist das Hauptunternehmen des jungen Marx insgesamt anderes als ein restloses Ernstnehmen der Forderung Cieszkowskis, die Philosophie müsse « im socialen Leben *zu Grunde gehen*, um dort erst wieder wahrhaft und ihrer letzten Bestimmung gemäß [...] aufzublühen », wobei das soziale Leben eben als « Praxis [...] in ihrer schmutzig jüdischen Erscheinungsform » zu fassen und zu fixieren war, in seiner « unheiligen Form » der wirtschaftlichen Produktion und ' Ausbeutung ' (1. These über Feuerbach). Ich würde es für überflüssig halten, weitere Belege dieses starken Einflusses zu bringen.

Aktivismus und daraus entspringender neuer ' Materialismus ' (mit pantheistischen Zügen), soziale Vergesellschaftung und Naturhumanisierung, Philosophie als propagandistische Kritik und revolutionäre Tat — es sind alles Grundideen schon Cieszkowskis, die wir da bei Marx finden. Nur die entschiedene Hinwendung zur Ökonomie — diese allerdings wesentlich bedingt durch den Einfluß von F. Engels — ist das Eigene Marxens.

Allein, ein Element in der hier vor sich gehenden Umdeutung Hegels fehlt noch: eine Revision der Dialektik, wie Hegel sie verstanden und gehandhabt hatte, im Lichte der neuen ' Erkenntnisse '. Wenn Cieszkowski dem An-sich und Für-sich Hegels ein Aussich hinzufügte, so konnte er ernstlich nicht bei der alten Form der Dialektik stehen bleiben; auch sie mußte revidiert werden. Auffälligerweise aber fehlt hierzu in den « Prolegomena » auch der leiseste Versuch. Ein ganz anderer Impuls war es, der diese Fesseln

(1) S. 144.
(2) S. 111.

sprengte, in die Hegels theoretische Einseitigkeit die radikalen Hegeljünger gelegt hatte: der Impuls der jungen russischen Intelligenz der dreißiger Jahre.



Um das Heraufkommen der antithetischen Dialektik zu verstehen, ist es notwendig, etwas zurückzugreifen, und zwar wiederum in das Jahr 1838, in dem Cieszkowskis umwälzende Schrift erschien. Eine Gruppe junger Dozenten an der Universität Halle und Lehrer am dortigen Königlichen Pädagogium hatte sich in dem allgemeinen Streit um das Verhältnis der Hegelschen Philosophie zur christlichen (protestantischen) Religion das Ziel gesetzt, diese Philosophie ganz von der Theologie zu befreien, dies um so mehr, als gerade in Halle die unphilisophische Theologie auch im philosophischen Sektor noch vorherrschte. Unter der Redaktion von Ruge und Echtermeyer erschien bei dem Verleger Wigand mit dem Beginn des Jahres 1838 eine Zeitschrift, die diese Tendenzen vertrat; sie nannte sich « Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst » ([1]). Als Protagonist ihrer gesamten Richtung galt der Gruppe Strauß mit seinem « Leben Jesu », das soeben Epoche machte. Man befaßte sich aber nicht nur mit evangelischer, sondern auch mit katholischer Theologie. So trat schon in den ersten Artikeln der Privatgelehrte F. W. Carové für den katholischen Theologen Hermes ein, dessen Lehren 1836 vom Hl. Stuhl indiziert worden waren, weil er versucht hatte, die Philosophie zur begründenden Wissenschaft für die Theologie zu machen. Die ' Hallenser ' (wie ich im folgenden die radikalen Autoren der ' Jahrbücher ' ⟨bis 1844⟩ nennen will) nahmen durch diese Stellungnahme Partei für den Preußischen Staat, zwischen dem und dem Kölner Erzbischof es 1837 hierüber zu einem Konflikt gekommen war. Der Erzbischof hatte nach der Verurteilung der Hauptthesen von Hermes durch den Papst das Anhören von Vorlesungen des abgefallenen Theologen verboten; zugleich nahm er auch die Konzession zurück, die die katholische Kirche 1830 an den Preußischen Staat gemacht hatte, wonach bei einer kirchlichen Eheschließung

([1]) Ich folge von hier an der gerade fertiggestellten Münchner Inaugural-Dissertation von H. Kornetzki, *Die revolutionär-dialektische Entwicklung in den Hallischen Jahrbüchern*, die nach meinen Anregungen geschrieben worden und bei der zeitungswissenschaftlichen Fachgruppe der Universität eingereicht worden ist.

zwischen einem Katholiken und Protestanten das Versprechen der katholischen Erziehung der Kinder nicht gefordert, sondern nur dazu ermahnt wurde. Preußen betrachtete diese beiden episkopalen Maßnahmen als ' widerrechtlich '. In Sachen Hermes monierte man, daß die Weisung des päpstlichen Breve, das zu der Maßnahme des Erzbischofs Anlaß gab, bereits durchgeführt worden sei, bevor wie üblich die Staatsregierung von ihm Kenntnis erhalten hatte. Der volle Unwille aber richtete sich gegen die neue Ehebestimmung, weil man in ihr eine Aufhebung der vereinbarten Gleichberechtigung zwischen Protestanten und Katholiken sah. Im Oktober 1837 forderte deshalb das Ministerium den Erzbischof auf, entweder seine Anordnungen zu widerrufen oder sein Amt niederzulegen. Als der Bischof nicht einlenkte, erfolgte am 20. November 1837 seine Verhaftung. Das gesamte Ereignis erregte unter dem Namen « Kölner Kirchenstreit » sogleich stark die öffentliche Meinung in Deutschland. Nicht nur Zeitschriften und Zeitungen, auch Flugschriften beschäftigten sich mit der Angelegenheit. Von katholischer Seite erschien als bedeutendste Darstellung der « Athanasius » von J. Görres.

Die ganze Geschichte wurde bald für die Entwicklung des Linkshegelianismus von der größten Bedeutung. Hegel hatte im Preußischen Staate seiner letzten Jahre die Verwirklichung der Vernunft gesehen. Hier, im Vorgehen Preußens gegen die katholische Kirche, schien sich dessen « weltgeschichtliche Mission » glänzend zu zeigen, so daß es von den ' Hallensern' zum « Prinzip der Wahrheit » erklärt werden konnte. Die Kirche durfte nach § 270 der Hegelschen Rechtsphilosophie nur ein Staatsinstitut sein. Wollte sie neben dem Staate frei sein, so stellte sie sich damit außerhalb des Prinzips der Wahrheit und machte sich zu einem « Prinzip der Unwahrheit ». Und im Kampf gegen dieses « Prinzip der Unwahrheit » rückte die Konzeption einer antithetischen Dialektik im Gegensatz zum Hegelschen Versöhnungsschema nach und nach — zuerst natürlich noch unreflektiert — zu immer größerer Bedeutung auf.

In einem rückschauenden Artikel « Gründung und erster Jahrgang dieser Zeitschrift » schrieb Ruge 1839: « Die ganze dem Wesen des protestantischen Staates und der Autonomie, d. h. der Freiheit philosophischer Wissenschaft, feindliche Farbe ist nicht innerhalb der gegenwärtigen Entwicklung, sondern unter ihr, kann sich daher zu derselben nur in Verhältnis setzen mit den rohen Waffen des unmittelbaren Lebens ». Er betonte in den ' Jahr-

büchern ' nachdrücklich, die katholische Kirche müsse absolut negiert werden, da sie sich mit ihrem Gegensatz, dem freien Preußischen Staat nicht mehr in eine höhere Einheit aufheben lasse. Den Widerspruch, in welchen er damit zur trichotomischen Dialektik Hegels trat, suchte er allerdings zu übergehen.

Ein hinzukommendes Ereignis in der gelehrten Welt akzentuierte diese Entwicklung sehr rasch. Ruge versuchte nämlich, den protestantischen Historiker H. Leo aus Halle für den Kampf gegen die katholische Kirche, in dem sich die ' Hallenser ' als « Sturmtrupp » des Preußischen Staates fühlten, zu gewinnen, ohne zu beachten, daß Leo nicht ganz auf ihrer Seite stehen konnte. Denn Leo fand, daß die Kirchengewalt in der protestantischen Religion « verkümmert » sei. In einem Ostern 1838 erschienenen Sendschreiben an Görres verstärkten sich Leos Bedenken. Zwar betrachtete er immer noch die Maßnahme Preußens als Notwehr, beklagte aber bitter den Verlust der Kirchlichkeit in seiner eigenen Konfession; auch bezeichnete er Buße und Bann als notwendig zur Kirche gehörend. Er faßte seine Kritik in den Worten zusammen: « Beinahe alles, was nicht polizeilich ist an unserer Kirche, leidet am Mauerfraß, leidet bis in die tiefsten Fundamente ». Er fühle sich deshalb mit Görres mehr verbunden als mit jenen Scheinprotestanten, die das Symbolum in gänzlich unchristlicher Weise ausdeuteten und nur als «mit Wasser begossene Heiden» anzusehen seien.

Im Juni 1838 brandmarkte daraufhin Ruge in einem zornigen Gegenartikel Leo als Repräsentanten eines reaktionären Sauerteigs, der Preußens Geistesleben zu durchdringen versuche. Man möchte nun wieder leugnen, daß die Französische Revolution die legitime Folge der deutschen Reformation gewesen sei. Leo bezichtigte daraufhin Ruge und die « junghegelsche Rotte » offen staatsrevolutionärer Tendenzen. « Was Dr. Ruge und Consorten Wißenschaft nennen », sei als Christentum getarntes Heidentum, das sich in einen patriotischen Mantel hülle, um nach der Anerkennung seiner antikirchlichen Forderungen darauf zu dringen, « daß der Staat auch nach ihrer Intelligenz eingerichtet und regirt » werde. Ruge und seine Freunde sahen in diesen Behauptungen einfach eine Denunziation. In Schrift und Gegenschrift tobte der Kampf hin und her.

Er wurde schon bald für Ruge persönlich verhängnisvoll. Dieser stand noch 1838 in guten Beziehungen zum Kultusminister Altenstein, demselben, der einst Fichtes Hörer gewesen war und Hegel berufen hatte. Noch im Mai hatte Altenstein Ruge wegen

der « gehaltreichen Aufsätze » seiner Zeitschrift gratuliert und « einen glücklichen Fortgang » gewünscht. Da Ruge 1838 im siebenten Jahre Privatdozent war, rechnete er auf eine Beförderung zum außerordentlichen Professor, die er zugleich als eine indirekte Zustimmung zu seiner Haltung gegen Leo angesehen hätte. Altenstein war auch dazu gewillt und dachte sich den Frieden in der Weise wiederhergestellt, daß einerseits Ruge und seine Freunde in ihrer Zeitschrift weiterhin frei sich äußern dürften, andererseits ihre Anfeindungen gegen Leo und andere « Konservative » aufgeben sollten. Ein Artikel Feuerbachs über den « Leo-Hegelschen Streit » in den « Jahrbüchern » war aber so unzweideutig, daß er von der Zensur nurmehr als Angriff auf das Christentum überhaupt aufgefaßt werden konnte, so daß seine Fortsetzung verboten wurde. Ruge war bereit, die Polemik in den Zeilen seiner Zeitschrift einzuschränken; doch war er inzwischen als Autor anonymer Epigramme auf Professoren der Universität Halle bei Altenstein vom Leo-Kreise verdächtigt worden, so daß der Minister ihm in einem Schreiben ausdrücklich jede Kritik an Kollegen verbot. Und obwohl Ruge, wie man heute weiß, tatsächlich nicht der Autor dieser Epigramme war, erfolgte seine Beförderung nicht. Im November 1839 gab Ruge deshalb seine Lehrtätigkeit an der Universität auf, um als Redakteur der « Jahrbücher » völlig frei zu sein. (Tatsächlich dürften Kreise um den Kronprinzen auf Altenstein eingewirkt haben, um dessen Gesinnungsänderung zu bewirken).

Der Vorfall führte zu einem grundsätzlichen Umschwung bei den Junghegelianern. Von jetzt an sahen sie auch im Preußischen Staate das Prinzip der Reaktion. Ruge bezichtigte schon im November 1839 diesen Staat, das reformatorische Prinzip der Mündigkeit aufgegeben zu haben und im Geibete des Politischen das zu sein, was der Katholizismus in der religiösen Sphäre war. Die derzeitige Staatsform Preußens und der sie tragende Geist könnten nur mehr als eine schon überwundene Durchgangsform der Entwicklung des Weltgeistes angesehen werden. Um aber zu bewirken, daß der Staat sich weiterentwickle, müsse die Philosophie (— ganz im Sinne der Thesen Cieszkowskis —) selbst politische Partei werden. Die theoretische Umwälzung, schrieb Ruge 1841 auf der ersten Seite der « Jahrbücher » dieses Jahrgangs, sei Voraussetzung der praktischen. Ruge sah jetzt in diesem Kampf der Philosophie gegen das von ihr « abgefallene » Preußen nichts weniger als eine « gegenwärtige Reformation ».

Das Politischwerden der Philosophie ist dabei für Ruge genau so wie für Bauer ihre Verwandlung in (politische) Zeitkritik. Die Presse sei der Ort, wo das Gattungsbewußtsein sich selbst objektivierte. Ruge persönlich war gewillt, eine politische Revolution mit « Mut und Tollkühnheit » zu betreiben. Ein Kabinettsbefehl des neuen Königs, daß die « Hallischen Jahrbücher » in Zukunft entweder in Halle (und nicht, wie bisher, in Leipzig) gedruckt und zensiert werden müßten oder ihnen das Debit zu versagen sei, war die Antwort auf dieses Treiben. Ruge verlegte daraufhin die Redaktion nach Dresden; von jetzt an (Juli 1841) erschienen sie mit dem neuen Titel « Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst » unter der leitenden Direktion Ruges und mit verstärkt radikaler Tendenz. Im Juni 1841 gab derselbe Verleger Wigand des weiteren Feuerbachs « Wesen des Christentums » heraus, das die berühmte « Enthüllung » der Religion als illusorische Entfremdung brachte und offen atheistisch war. Auch Ruge entschloß sich jetzt, Gott und Unsterblichkeit als Aberglauben völlig fallen zu lassen und den Glauben an sie offen zu befehden. Doch sollte durch das Wirken seiner « Jahrbücher » der religiösen Revolution die politische folgen: Ruge forderte von nun an die Republik. Und da er sich immer mehr überzeugte, daß zu dieser auf dem Wege der « Reformation » nicht zu gelangen sei, faßte er die Revolution im eigentlichen Sinne des Wortes als Form der Erneuerung ins Auge, so daß auch die sächsische Zensurbehörde bald gewahr wurde, daß hier « rücksichtslos [der] Krieg gegen alles Bestehende mit scharfen Waffen » ausgefochten wurde. Mit Ruge trat Max Stirner(?) 1842 in den Jahrbüchern für den Gedanken ein, die neuen Ideen ins Volk hineinzutragen. Damit war der Schild, der die « Jahrbücher » bis dahin noch gedeckt hatte, daß sie sich nur an Gebildete wendeten, also keine Demagogie betrieben, fortgeworfen. Jetzt wurde von Sachsen das Verbot der Zeitschrift angedroht; immer mehr Stellen wurden gestrichen, immer mehr Artikel verboten. Jede Nummer mußte einzeln konzessioniert werden. (Zu den nicht zugelassenen Schriften zählten auch Feuerbachs « Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie », in denen Feuerbach zum Materialismus fortschritt. Sie wurden mit manchen anderen, darunter Artikeln von Bauer und Marx, von Ruge 1843 verspätet in der Schweiz (« Anekdota ») veröffentlicht). Ruge war enthusiastischer Anhänger dieser neuen Wendung und forderte nun erst recht, daß die « ganze Wahrheit » als « Ferment » in die Welt geworfen werde,

um sie praktisch umzugestalten. Im August 1842 wandte sich der Berliner Dozent K. Nauwerck in den « Jahrbüchern » gegen alle « lauwarmen Reformisten » und forderte ein eindeutiges Bekenntnis zum Eise oder zum Feuer.

Man muß beachten, daß in der gesamten Entwicklung, die die « Jahrbücher » bis hierher genommen hatten, zwar die Radikalisierung und Ausweitung des Kampfes vom religiösen auf das politische Feld mit innerer Folgerichtigkeit geschah, niemand aber die Zeit fand, die theoretischen Voraussetzungen derselben zu klären. Insofern war der Artikel « Die Reaktion in Deutschland », den Bakunin unter dem Pseudonym Jules Elysard im Oktober 1842 in der Zeitschrift veröffentlichte, für alle eine Offenbarung, da er sichtbar machte, wie weit man sich nunmehr selbst von Hegel entfernt hatte. Mehr noch, Bakunin versuchte eine theoretische Rechtfertigung für die neue Weltkonzeption und erarbeitete deshalb eine neue, von Hegel abweichende Dialektik. Im Denken Bakunins vereinigten sich aber nicht nur die Strömungen der « Jahrbücher », sondern auch die des jungen russischen Hegelianismus. Philosophisch hervorgegangen aus dem Kreise um Stankewitsch, war er durch den aus der Verbannung zurückkehrenden und nicht zuletzt durch Tschaadaews « Ersten Philosophischen Brief » radikalisierten A. Herzen aus einer beaten Bejahung aller Wirklichkeit (einschließlich des Nikolaitischen Reiches) als vernünftig herausgerissen und revolutioniert worden. Herzen hatte damit nur an eine der mächtigsten Triebfedern seines urrussischen Temperaments gerührt, an einen plötzlich allen pantheistischen Quietismus umstürzenden chaotischen Zerstörungsdrang. Bakunin war dergestalt infiziert 1840 nach Berlin gekommen, um bei demselben Werder, der Cieszkowskis Fahnen korrigiert hatte und Stankewitschs Lehrer gewesen war, Hegels Philosophie zu studieren. Erst dort ging der von Herzen gestreute Samen auf. Sehr bald zeigte er sich von Cieszkowskis Tat-Lehre überzeugt. Die Tat wird ihm zur Bestätigung Gottes. Reines Philosophieren erscheint ihm nunmehr als theoretisches Phantasieren; allein die Tat vermag die Probleme zu lösen. Gott möge uns von jeglicher Art kläglicher Liebe zur bestehenden Welt befreien, betet er 1841 und erkennt die « unaufhörliche Selbstentzündung des Positiven im reinen Feuer der Negation ». Er verwirft nun jeglichen Kompromiß als « kraftlosen Opportunismus ». In dieser Gesinnung lernt er Oktober 1841 Ruge persönlich kennen. Alles spricht dafür, daß beide sich ge-

genseitig in ihrer Tendenz bestärkten und Geburtshilfedienste leisteten, d. h. durch ihr Gespräch sich Dinge erhellten, die zwar schon in ihrem Bewußtsein, aber noch nicht reflektiert waren. Wenn Ruge und ich von Gegensätzen sprechen, schreibt Bakunin nach diesem Gespräch, so meinen wir kein leeres Wort. Allein wirkliche, blutige Gegensätze könnten sich in eine neue Harmonie lösen. Die Widersprüche, das sei das Leben selbst und das seien die Reize des Lebens. Tat, wie Cieszkowski sie prophezeite, bedeutete ihm von jetzt an: wirkliche Tat gegen wirkliche Hindernisse, reine Negation, nicht mehr nur theoretisch, als Kritik, sondern praktisch: als Revolution. Auch Ruge berichtet (in einem späten Artikel von 1876), ihr damaliges Gespräch habe um die « Aufhebung der abstrakten Theorie in Praxis und über die bevorstehende Revolution » gehandelt. In 22 Spalten der « Jahrbücher » legte daraufhin Bakunin im Oktober 1842 seine neue Lehre dar, zum Teil — dort nämlich, wo sie am gefährlichsten war — in sehr abstrakter Form, um die Uneingeweihten zu täuschen.

Offen bekennt sich Bakunin in seinem Artikel zu den drei Forderungen der Französischen Revolution und zur « gänzlichen Vernichtung der bestehenden politischen und sozialen Welt ». Der Gegensatz Freiheit — Unfreiheit sei nunmehr auf die äußerste Spitze getrieben, Reaktion und Demokratismus stünden sich in radikalem Widerspruch gegenüber. Könnte das Ergebnis da noch eine Synthese im Sinne Hegels, eine Versöhnung sein? Solange die Antithese noch nicht « zum affirmativen Bewußtsein ihres Prinzips » gekommen sei, stehe sie allerdings mit der These in einem organischen Bezug, antwortete Bakunin. Sobald sie sich aber ihrerseits auch als Position erfasse, müsse sie erkennen, daß sie zum « allgemeinen und allumfassenden Prinzip » bestimmt sei. Als negatives Prinzip könne sie nach dieser Selbstverständigung nur noch rastlose und rücksichtslose Zerstörung anstreben, denn nur nach einer solchen sei ihre qualitative Erhebung zur absoluten Position möglich. Die demokratische Richtung stehe an diesem Punkt. Durch die Vernichtung der These werde sie erst « lebendige Fülle ihrer selbst ». Nur eine Revolution schaffe also einen « neuen Himmel und eine neue Erde, eine jugendliche und herrliche Welt, in der alle gegenwärtigen Dissonanzen zur harmonischen Einheit sich auflösen ».

Das Wesentlichste sei, zu erkennen, wann These und Antithese zu unversöhnlichen Elementen geworden wären. Kommt nämlich

die Antithese zur reflexiven Erfassung ihres eigenen positiven Prinzips, so kann sie nicht mehr in der theoretischen Negation verbleiben, sie muß dann praktische Negation, wirkliche Zerstörung werden, denn von diesem Augenblick an ist das frühere Positive aus dem lebendigen organischen Bezug mit dem es Negierenden, das es belebte, herausgetreten und keines organischen Lebensbezuges mehr fähig, es ist totgeweiht. Allerdings muß nun der alte Organismus sterben, aber er ist so und so nicht mehr zu retten. Nur der Blitz, der in die schwüle Gewitteratmosphäre schlägt und die dunklen Wolken zerreißt, vermag die Luft zu reinigen und das Morschgewordene zu verbrennen. Ja, die Luft ist schwer von Vorzeichen und Versprechungen, und jeder der die Zeichen der Zeit zu lesen versteht, erwartet ängstlich das himmlische Feuer, das die Wolken zerreißen wird. Aber in der Zerstörung allein birgt sich die Zukunft; sie ist das Tor, das zu durchschreiten man wagen muß. « Laßt uns also », schließt Bakunin « dem ewigen Geiste vertrauen, der nur deshalb zerstört und vernichtet, weil er der unergründliche und schaffende Quell alles Lebens ist. Die Lust der Zerstörung ist zugleich eine schaffende Lust ».

Gänzlich verwirft Bakunin den Standpunkt aller Vermittelnden in dieser Situation. « Wenn die beiden Glieder des Gegensatzes [. . .] für sich genommen unwahr sind, so muß die Wahrheit in ihrer Mitte liegen », das sei ihr falsches Prinzip. « Der Gegensatz ist [hier] nur da als das Positive und das Negative », ruft er diesen Vermittlern entgegen, « und diese schließen sich so entschieden aus, daß dieses gegenseitige Sichausschließen ihre ganze Natur ausmacht ». « Das Negative [ist] nur so lang lebendiger Faktor eines Organismus, als es sich mit den positiven Elementen in einem harmonischen Gleichgewicht befindet ». So war es der Protestantismus in der Gestalt aller Häresien in der katholischen Kirche, bis er sich mit Luther offen als positives Element erfaßte. Zuvor war der Katholizismus das bewegungslose positive Prinzip, das sich ruhig in sich selber erfaßte und das Negative ausschloß. Allerdings war auch diese Tätigkeit des Ausschließens eine Bewegung, und so war das Positive allerdings auch das Negative, an welcher Seinsweise es einmal zugrundegehen mußte. Denn eben durch diesen Umstand vermag jede Antithese als das ursprüngliche Negative zum bestimmenden Leben des Positiven selbst zu werden und endlich in einer « religiösen, glaubensvollen und lebendigen Tat der Vernichtung die unerschöpfliche und zukunftsschwangere Tiefe seiner Natur zu or-

fenbaren ». Es gewinnt auf diesem Wege organismusbildende Kraft. Und schon bezeichnet Bakunin nach der Verurteilung der Vermittler (mit den Worten des Engels für die Gemeinde von Laodicea) das Proletariat als die zu dieser Vernichtungstat bestimmte Macht. « Das Volk, die arme Klasse, welche ohne Zweifel die Mehrzahl der Menschheit bildet, die Klasse, deren Rechte man schon theoretisch anerkannt hat, die aber bis jetzt noch durch ihre Geburt durch ihre Verhältnisse zur Besitzlosigkeit und zur Unwissenheit, somit aber auch zur faktischen Sklaverei verurteilt ist, diese Klasse, welche das eigentliche Volk bildet, nimmt überall eine drohende Stellung ein und beginnt die im Verhältnisse zu ihr schwachen Reihen ihrer Feinde zu zählen und die wirkliche Vollführung ihrer von allen schon zugestandenen Rechte zu fordern ».

Ruge, der wohl wissentlich mit der Veröffentlichung dieses Artikels das Verbot der « Jahrbücher » heraufbeschwor, konnte infolge des langsamen Arbeitens der Zensurbehörden noch seiner vollen Zustimmung zu Bakunins Thesen Ausdruck geben. Die « Deutschen Jahrbücher » 1843 eröffnete er mit einer « Selbstkritik des Liberalismus », der in halber Theorie steckengeblieben sei und es nicht vermöge, « die Massen in Bewegung zu setzen und mit nachhaltiger Begeisterung zu erfüllen ». Doch vertraute er dem « Terrorismus der Vernunft ». Diese werde die Gedanken « ohne Willen und Leidenschaft » hinter sich lassen und aus dem Zustande des « politischen Todes » als « wirklicher Wille » hervortreten. Ruges letzte Forderungen vor dem endgültigen Verbot der Zeitschrift waren: Alle Kirchen in Schulen zu verwandeln, das Militärwesen damit völlig zu verschmelzen und das gebildete und organisierte Volk sich selbst regieren und in öffentlichen Gerichten selbst Recht sprechen zu lassen.

Zwei Tage später, am 3. Januar wurde Wigand die Konzession für die « Deutschen Jahrbücher » endlich entzogen.

Wichtig ist zu sehen, wie in Bakunins Darlegungen sich die Tendenzen der ' Hallenser ' zu einer neuen Philosophie, die um sich weiß, zusammenschnüren. Die ' Hallenser ' hatten zuerst den Katholizismus und den damals noch als Verkörperung der Vernunft angesehenen Preußischen Staat für « prinzipielle Gegensätze » erklärt. Carové hatte in seinem Artikel « Papismus und Humanität » den Konflikt zwischen beiden Mächten als « notwendig » bezeichnet und erklärt, daß es hier keine Versöhnung mehr geben könne. Die ' Hallenser ' sprechen auch zuerst von « Unterschieden in der Exi-

stenz ». Ruge glaubte dann zu erkennen, daß das katholische Prinzip nicht mehr im Gegensatzspiel der dialektischen historischen Kräfte eingeschlossen und « unter » den Entwicklungsprozeß abgedrängt sei. Erst Bakunin machte aus diesen Ansätzen ganzen Ernst. Er erhebt das Prinzip der antithetischen Dialektik zum entscheidenden Entwicklungsfaktor und sieht die Wirkung der Antithese als revolutionäre Vernichtungs*tat*, die aus der ehemaligen Antithese im Gewitter des Vernichtungskampfes eine *qualitativ neue* absolute Position hervorgehen läßt. Dieser « qualitative Sprung » verdrängt in seinem Denken die Hegelsche « versöhnende und aufhebende Synthese ».

Möglich wurde diese epochale philosophische Wendung aber nur unter dem Einfluß der Cieszkowskischen Geschichtsphilosophie mit ihrer Prophetie der letzten Weltepoche der Tat und dem Radikalismus, den die russischen Junghegelianer unter der Führung des von Tschaadaew wesentlich beeinflußten A. Herzen bereits auf ihre Fahnen geschrieben hatten. Der plötzliche Übergang aus einem quietistischen Pantheismus und einer kritiklosen Bejahung der « vernünftigen Wirklichkeit » in eine schrankenlose Forderung nach « Wirklichkeit der Vernunft », und zwar als *tätiger* revolutionärer vernichtender Übergang entsprach den elementaren Bedürfnissen russischer Wirklichkeit.



Erst mit Hinblick auf diese Ereignisse läßt sich die Wirkung der reifen Frucht der « Jahrbücher » und des russischen revolutionären Hegelianismus auf die im Werden begriffene Gestaltung der Marxschen Weltanschauung einschätzen. Lesen wir jetzt Marxens Ausführungen zu seinem Dissertationsthema noch einmal (1), so läßt sich der Einfluß Bakunins eindeutig feststellen. Die Theorie wird in der Verneinung der bestehenden Wirklichkeit zur « verzehrenden Flamme », sagt Marx. Er verbindet sodann Ideen Cieszkowskischer Provenienz mit den neuen Bakunins. Subjektiv bedeutet nach Marx der Zerfall eines großen Systems: ein abstraktes Verhalten zum System selbst und zu seiner Zeit. Die Stellung der Philosophie ist jetzt « eine doppelte, sich selbst widersprechende »: « Ihre Freimachung der Welt von der Unphilosophie ist zugleich ihre eigene Befreiung von der Philosophie, die sie als ein bestimmtes

(1) S. 65.

System in Fesseln schlug ». Wenn die Philosophie jetzt zur praktischen Energie wird, die auf Realisierung drängt, so bedeutet das aber noch nicht, daß die Philosophen « in theoretischer Hinsicht » « über jenes System hinausgekommen » wären; doch empfinden sie den Widerspruch zur « plastischen Sichselbstgleichheit des Systems ». Sie « wissen nicht, daß, indem sie sich gegen dasselbe wenden, sie nur seine einzelnen Momente verwirklichen ».

Und nun folgt reiner Bakunin: Die Gedoppeltheit des philosophischen Selbstbewußtseins tritt nun in Gestalt zweier antagonistischer Richtungen auf: als liberale Partei, die den Begriff der Philosophie, als ' positive ' Partei, die ihren Nichtbegriff, das Moment der Realität, vor allem festhält. « Die Tat der ersten ist die Kritik, also gerade das Sich-nach-aussen-wenden der Philosophie, die Tat der zweiten der Versuch, zu philosophieren, also das In-sich-wenden der Philosophie, indem sie den Mangel als der Philosophie immanent weiß, während die erste ihn als Mangel der Welt, die philosophisch zu machen, begreift » (1). « Jede dieser Parteien tut gerade das, was die andere tun will und was sie selbst nicht tun will ». « Die erste aber ist sich bei ihrem inneren Widerspruch des Prinzips im allgemeinen bewußt und ihres Zwecks. In der zweiten erscheint die Verkehrtheit, sozusagen die Verrücktheit, als solche ». Nur die liberale Partei bringt es zu wirklichen Fortschritten, die andere nur zu Forderungen, deren Form ihrer Bedeutung widerspricht (2). Entsprechend hatte Bakunin geschrieben: « Daß das Positive nur insofern dieses von ihnen [den Anhängern der positiven Partei] verteidigte Positive ist, als ihm das Negative noch gegenübersteht, und daß es folglich im Fall eines vollständigen Sieges über das Negative nunmehr außer dem Gegensatz nicht mehr das Positive, sondern die Vollendung des Negativen wäre, daß sie dieses nicht einsehen, muß ihnen verziehen werden, da die Blindheit der Hauptcharakter des Positiven ist und die Einsicht nur dem Negativen angehört » (3). Schließlich ist Bakunins revolutionäre Dialektik und seine qualitative Erneuerung in reiner Position gemeint, wenn sich Marx eine Lösung à la Themistokles

(1) S. 65.

(2) So stand Plutarch überall im Grunde auf dem Boden Epikurs, dem er aber heftig widersprach. — S. 118.

(3) D. J., 1842, S. 989.

wünscht, wo das Alte « vollends verlassen » wird und « auf einem anderen Elemente ein neues Athen » gegründet wird.

Man kann in den Artikeln Marxens in der « Rheinischen Zeitung » und dann in den « Deutsch-Französischen Jahrbüchern » verfolgen, wie der Bakuninismus immer mehr in seinem Denken Fuß faßt. So wenn er im Artikel über das Holzdiebstahlgesetz zu zeigen versucht, daß die radikal durchgehaltenen Interessen des Großgrundbesitzes zu dessen eigener Vernichtung führen müssen, da er nur im Gegensatz zur besitzlosen Klasse existieren könne. Aber erst gegen die Jahreswende 1843 läßt Marx seinen Glauben an die Befreiung durch den demokratischen *Staat* fallen. Jetzt erst, unterstützt durch die Feuerbachsche Umkehrung der Philosophie Hegels, trennt er Staat und Gesellschaft und schreibt der letzteren als Basis die entscheidende Rolle zu. Bei einem nochmaligen Durcharbeiten der Hegelschen Rechtsphilosophie wird ihm klar, in welchem Maße Hegel seine abstrakt konzipierte Versöhnungsdialektik auf die untersuchte Materie aufgepreßt hat und daß man mit diesen Denkformen alles und jedes herausbringen kann. Die vollkommene Demokratisierung kann nur noch Durchgang zu einer staatslosen und klassenlosen Gesellschaft sein. Erst in Marxens beiden Artikeln der « Deutsch-Französischen Jahrbücher » kommt dann der Einfluß Bakunins zum vollen Durchbruch. Jetzt ist ihm die Praxis der Philosophie nicht mehr « ärgerliches kritisches Herunmörgeln » à la Bauer, sondern ohne weiteres « Revolution ». « Die Theorie wird zur materiellen Gewalt, sobald sie die Massen ergreift ». Doch « es genügt nicht, daß der Gedanke zur Verwirklichung drängt, die Wirklichkeit muß sich selbst zum Gedanken drängen ». D. h. daß Marx nun auch aus der unphilosophischen Wirklichkeit, nämlich derjenigen, die an sich selbst zutiefst leidet (Proletariat), eine Bewegung kommen sieht, die sich mit der praktische Energie werdenden vollendeten Philosophie zu einer einzigen Kraft vereinigt. Wie es also neben dieser Hegelschen Philosophie eine selbstgenügsam im Theoretischen bleibende gibt, so neben der selbstzufriedenen (besitzenden) Welt eine leidende und zur Befreiung strebende. Jede Mitte zwischen den Extremen und jede Vermittlung wird von Marx verworfen. Er zieht die gewaltsame Verelendung der Massen allem « bescheidenen Egoismus » und aller « philisterhaften Mittelmäßigkeit », wie sie das Deutschland seiner Zeit beseelen, vor. « Wie die Philosophie im Proletariat ihre *materiellen*, so findet das Proletariat in der Philosophie seine *gei-*

stigen Waffen, und sobald der Blitz des Gedankens gründlich in diesen naiven Volksboden eingeschlagen hat, wird sich die Emanzipation [...] zum *Menschen* vollziehen ». « Die Philosophie kann sich nicht verwirklichen ohne die Aufhebung des Proletariats, das Proletariat kann sich nicht aufheben ohne die Verwirklichung der Philosophie ».

Im zweiten Artikel zur « Judenfrage » erscheint endlich die Rolle der Idee in der Heraufführung der Revolution schon als eine durchaus zweitrangige, sie ist nurmehr die ideelle Begleiterin des materiellen Antagonismus. Der Gegensatz von liberaler und ' positiver ' Partei ist in seiner unheiligen materiellen Grundform, als Gegensatz von Proletariat und Reichtum erblickt. In der « Heiligen Familie » ist dann das Ganze in einer Weise beschrieben, die noch einmal den Einfluß Bakunins hinsichtlich des revolutionären Gedankens aufs deutlichste erkennen läßt. Marx(/Engels) schreibt dort:

Marx:	Bakunin:
« Proletariat und Reichtum sind Gegensätze [...] ».	« Das Positive und das Negative sind miteinander ein- für allemal unverträglich ».
« Das Privateigentum als Privateigentum, als Reichtum, ist gezwungen, sich selbst und damit seinen Gegensatz, das Proletariat, im Bestehen zu erhalten. Es ist die positive Seite des Gegensatzes, das in sich selbst befriedigte Privateigentum ».	« Das Positive, die absolute Ruhe ist nur gegen die absolute Unruhe, das Negative, positiv [...] Das Negative ist das bestimmende Leben des Positiven [...] Das Positive ist innerhalb seiner selbst auf das Negative, als auf seine lebendige Bestimmung, bezogen ».
« Das Proletariat ist umgekehrt als Proletariat gezwungen, sich selbst und damit seinen bestimmenden Gegensatz, der es zum Proletariat macht, das Privateigentum, aufzuheben. Es ist die negative Seite des Gegensatzes, seine Unruhe in sich, das aufgelöste und sich auflösende Privateigentum ».	« Das Negative besteht noch nicht als es selbst in seinem affirmativen Reichtum, sondern nur als das Negieren des Positiven, und deshalb muß es auch in dieser schlechten Gestalt mit dem Positiven zusammen zu Grunde gehen, um aus seinem freien Grunde in einer wiedergeborenen Gestalt, als lebendige Fülle seiner selbst wieder hervorzuspringen; und diese Veränderung des Negativen in sich selbst wird nicht nur eine quantitative Veränderung sein, d. h. nicht nur eine Verbreitung seiner jetzigen

und somit schlechten Existenz, Gott bewahre! so eine Verbreitung wäre die Verflachung der ganzen Welt, und das Endresultat der Geschichte wäre eine absolute Nichtigkeit, sondern eine qualitative Umwandlung [...], eine jugendliche und herrliche Welt, in der alle gegenwärtigen Dissonanzen zur harmonischen Einheit sich auflösen werden ».

« Innerhalb des Gegensatzes ist der Privateigentümer also die konservative, der Proletarier die destruktive Partei. Von jenem geht die Aktion des Erhaltens, von diesem die Aktion der Vernichtung (des Gegensatzes) aus ». (« Revolutionieren », sagt die 4. These zu Feuerbach, heißt « theoretisch und praktisch vernichten »).

« Das ganze Sein des Negativen, sein Inhalt und seine Lebendigkeit ist nur die Zerstörung des Positiven [...], sein großer Beruf ist das rast- und rücksichtslose Vernichten alles positiv Bestehenden [...] Sein ganzes Leben ist nur Zerstören ».

« Das Privateigentum treibt allerdings sich selbst in seiner national-ökonomischen Bewegung zu seiner eigenen Auflösung fort, aber nur durch eine von ihm unabhängige, bewußtlose, wider seinen Willen stattfindende, durch die Natur der Sache bedingte Entwicklung, nur indem es das Proletariat als Proletariat erzeugt » [...] « Das Proletariat vollzieht das Urteil, welches das Privateigentum durch die Erzeugung des Proletariats über sich selbst verhängt [...] ».

« Die Positivisten verrichten, indem sie die Existenz des Negativen negieren, zugleich ein heiliges und logisches Amt, obgleich sie nicht wissen, was sie tun. Sie negieren im Gegenteil das Negative nur insofern, als es sich selbst zum Positiven macht. Sie wecken das Negative aus der philisterhaften Ruhe auf, zu der es nicht bestimmt ist, und führen es zu seinem großen Berufe zurück, zum Vernichten alles positiv Bestehenden ... Indem das Positive das Negative von sich ausschließt, schließt es sich selber von sich aus und richtet sich selber zu Grunde ».

« Wenn das Proletariat siegt, so ist es dadurch keineswegs zur absoluten Seite der Gesellschaft geworden, denn es siegt nur, indem es sich selbst und sein Gegenteil aufhebt. Alsdann ist ebensowohl das

Die einzige Aufgabe des Negativen ist die Vernichtung des Positiven. Ist das Positive vernichtet, ist gleichzeitig das Negative als Negatives aufgehoben. Durch die Vernichtung des Positiven wird das

Proletariat wie sein bedingender Gegensatz, das Privateigentum, verschwunden ».

Negative « qualitativ erneuert » und zum selbständigen Sein, zum « allgemeinen und allumfassenden Prinzip ».



Zusammenfassend ist zu sagen: Zwar war auch bisher schon bekannt, daß Marx mannigfache Einflüsse von Seiten der Junghegelianer erfahren hat; es war aber noch nicht in Einzelanalysen gezeigt worden, wie stark dabei gerade der Einfluß Cieszkowskis und Bakunins, zweier Slawen, schon auf den philosophisch-beginnenden jungen Marx gewesen ist. Gerade der Umstand, daß sich Reflexe dieses Einflusses bis in die sprachlichen Einzelheiten der Dissertation und der folgenden Schriften aufweisen lassen, ist von besonderer Wichtigkeit. Hierdurch ist der einwandfreie Beweis möglich, daß solche Einflüsse nicht nur vermutet werden dürfen, sondern mit Gewißheit erfolgt sind.

Der alte Hegel, unter dessen Bann Marx so völlig steht, daß man ruhig sagen darf, er habe nie eine andere Philosophie gekannt, geschweige verstanden, war trotz seines Versuches, die Wirklichkeit jenseits der Spaltung von Subjekt und Objekt, faktischem Sein und Seinsollen zu denken, wieder in einen Primat des Theoretischen zurückgefallen. Auch war ihm das Seinsollen in der faktischen Wirklichkeit untergegangen. Hieraus erklärt sich, daß er die Entwicklung des göttlichen Begriffs schließlich doch im Wesentlichen als Vollendung des θεωρεῖν faßte und, wie Cieszkowski richtig sagt, « den Willen nur [mehr] als eine besondere Weise des Denkens » sah. Gerade deshalb verspottete er alle Forderungen, die man an die Wirklichkeit stellte, und behauptete, die Vernunft selbst könne nicht über die vernünftige Wirklichkeit hinaus und die Eule der Minerva erhebe immer erst post factum ihre Schwingen. « Was aber das wahrhafte Ideal betrifft, die Idee der Vernunft selbst, so ist die Einsicht, zu der die Philosophie verhelfen soll, daß die wirkliche Welt ist, wie sie sein soll, daß der vernünftige Wille, das konkret Gute das Mächtige ist in der Tat, die absolute Macht, die sich vollführt » (1). Der alte Hegel neigte deshalb auch dazu, vor allem die Vernünftigkeit der Wirklichkeit zu sehen; er war Quietist geworden.

(1) *Philosophie der Weltgeschichte*, Ausg. Lasson, I. Bd., S. 54.

Letztlich ist diese Verlagerung aber nur die Folge des ihm mit dem Schelling von 1801 gemeinsamen Identitätsstandpunktes. Beide hatten die bei Kant und Fichte scharf gesonderte Gesetzlichkeit der faktischen Wirklichkeit und der werthaften Freiheit in eine einzige zusammenschauen zu können vermeint, Hegel sogar diese Einheit zu begreifen. Die furchtbare, von Fichte vorausgesagte Folge war, daß die sittliche Freiheit in ihren Systemen verloren ging.

Aber man kann nicht ungestraft den wesentlicheren Teil des Gesamtseins übergehen. Schelling sah sich gegen 1809 gezwungen, seine bisherige Philosophie durch eine positive, aber irrationale zu ergänzen. Hegel blieb bei seinem panlogistischen Akosmismus — aber seine Schüler konnten diesen nicht durchhalten. Cieszkowskis Philosophie der Tat war das befreiende Gesicht: Hegel hatte das Sollsein vergessen, dies müsse als Praxis wieder eingebracht werden. Hegels System rücke damit selbst in eine Weltperiode, die vergangen sei, ein Zeitalter der Tat liege *vor* uns. Die Tragik ist, daß aber weder Schelling noch irgendeiner der Hegeljünger mehr vermocht hat, die sittliche Freiheit wieder in das philosophische System einzubringen. Schelling vermochte nur noch eine irrationale Willkür zu sehen, Cieszkowski und alle von ihm beeinflußten nurmehr die Tat. Die Tat ist aber nur die sekundäre Seite der werthaften Freiheit, die in ihrer primären Form Sinnfülle ist.

Marx ist von seinen ersten Versuchen zu philosophieren an bereits Jünger der Hegelschen Philosophie in der umgestalteten Cieszkowskischen Form. Auch für ihn ist die Kategorie der Tat die schlechthin entscheidende geworden. Tat als Prozeß, Tat als Wille, Tat als Produktion, Tat als Revolution. Infolgedessen wird ihm entsprechend der Cieszkowskischen Forderung die Philosophie zur Magd der revolutionären Tat. Da aber Marx ebenso wie Cieszkowski und viele andere Linkshegelianer (*nicht* Stirner und Kierkegaard) Hegel in *einem* entscheidenden Punkte *nicht* umkehrten, nämlich in der Behauptung des absoluten Primats des Allgemeinen vor dem Einzelnen, mußte ihnen diese Tat zur Tat des Allgemeinen, zur Tat der Gattung, der Gesellschaft werden. Das bedeutete die Verwerfung des « nackten Ich » und die Verwirklichung der « verhältnisreichen », der « sozialen » Person.

Eine so wesentliche Umgestaltung der Hegelschen Grundkonzeption erforderte auch eine Umgestaltung der Dialektik. Wie ich zeigen konnte, ging diese aus dem Ruge-Kreis hervor, fand aber

ihren Theoretiker erst in Michael Bakunin. Die Tat bestand nach dieser Auffassung vor allem darin, daß die vollendete Vernunft (die von Hegel geschaute Wahrheit) nun auch zur Wirklichkeit würde. Dies aber bedeute die Vernichtung der unvernünftigen Wirklichkeit, soweit sie nicht mehr nach Vernunft strebt, sondern sich aller Vernünftigkeit widersetzt.

Vollendete Vernunft und vernunftlose Wirklichkeit werden wie These und Antithese gegenübergestellt. Der Vernunft muß der Sieg zufallen. Sie wird die Vernunft einer neuen Gesellschaft werden, wenn sie die unvernünftige Wirklichkeit vernichtet hat.

Marx hat auch diese antithetische Dialektik voll übernommen. Sie wird sogar 1843/44 zu einem entscheidenden Moment seiner philosophischen Weltanschauung, weil sie ihm die « wissenschaftliche » Garantie ist, daß es zu einem weltgeschichtlichen Umschlag kommen wird. Unter dem Einfluß der materialistischen Umkehr Feuerbachs und der nationalökonomischen Ideen des aus der Berührung mit der Chartistenbewegung in England erwachten Engels beginnt er den weltgeschichtlichen Prozeß als im wesentlichen einen solchen der extremen wirtschaftlichen Entfremdung zu sehen, die im gegenwärtigen Kapitalismus kulminiere. Aus der äußersten Verelendung, in die der Kapitalismus die Gesellschaft notwendig führe, müsse aber notwendig, d. h. nach den Gesetzen der Bakuninschen antithetischen Dialektik, ein revolutionärer Umschlag in eine neue Form der Gesellschaft erfolgen. Diese neue Gesellschaft aber werde hierdurch zur absoluten Position und qualitativ erhöht werden. Bis ins Alter begleitet diese Idee das Denken von Karl Marx, so daß ihm alle zeitweiligen Härten des sozialen Entscheidungskampfes nichtig erscheinen gegen das, was in der kommunistischen Gesellschaft folgen wird. Die gesamte bisherige Geschichte sinkt ihm zur Bedeutung eines Prologs herab.

Wir sehen also, daß zwei entscheidende Gedanken der neuen kommunistischen Weltanschauung von slawischen Denkern ausgegangen sind, der Gedanke der Wirklichkeit als Tat und der Gedanke des Gesetzes dieser Wirklichkeit als soziale Revolution. Die Lehre von Karl Marx erhielt hierdurch von Anfang an Elemente, die sie der slawischen und überhaupt der östlichen Menschheit besonders entsprechend werden lassen mußten.

Reinhard Lauth

Gregorius Nyssenus estne inter fontes Joannis Cassiani numerandus?

S. Gregorius Nyssenus quanta sit auctoritate in litteris spiritualibus antiquitatis christianae, nostro tempore in dies melius cognoscitur. Unde magnopere laetandum est, quod clarissimus vir Wernerus Jaeger, qui Nysseni opera edenda suscepit, nuper opera ascetica eius praeclara editione publici iuris fecit (1). Inter quae primo loco opusculum, cui nomen « De instituto Christiano » (2) est, invenitur. Cl. Jaeger editionem principem eius libri tradit (3). Etenim liber, qui in Patrologia Graeca t. 46,287 ss. sub hoc nomine exstat, non est nisi miserum excerptum operis, cuius textus genuinus a pluribus codicibus manu scriptis conservatus est. Alia opuscula huius editionis non tanti momenti sunt, quippe quae iam hucusque in textu plus minusve authentico nota fuerint (4).

Liber « De instituto Christiano » ideo praesertim qui observetur dignus est, quod « Gregorii doctrinam de vita monastica tamquam in nuce » praebet. (5) Quanta libri fuerit in oriente auctoritas, series paraphraseon Graecarum et Syriacarum probat (6). Accedit, quod inter opera, quae Macario Aegyptio attribuuntur, magna epistula exstat, cuius prior pars paraphrasis quaedam

(1) *Gregorii Nysseni opera ascetica.* Ediderunt Wernerus JAEGER, Johannes P. CAVARNOS, Virginia WOODS CALLAHAN. Leiden, E. J. Brill 1952.

(2) Graece: Περὶ τοῦ κατὰ θεὸν σκοποῦ καὶ τῆς κατὰ ἀλήθειαν ἀσκήσεως.

(3) « Qui nunc primum in lucem prodit, postquam in tenebris bibliothecarum per millennium latuit » (Praefatio p. 3).

(4) Agitur de his libris: *De professione Christiana* (ed. W. JAEGER), *De perfectione* (W. JAEGER), *De virginitate* (J. P. CAVARNOS), *Vita S. Macrinae* (V. WOODS CALLAHAN).

(5) W. JAEGER, o. c., p. VI.

(6) *Ibid.* p. 36; cf. quod JAEGER p. 35 notat: « apparet hunc Gregorii librum, qui ad monachos instruendos scriptus erat, summam auctoritatem apud eos habuisse et a superioribus monasteriorum saeculo proximo hunc ad finem adhibitum esse ».

opusculi Gregoriani esse a cl. Jaeger probatur (1). Item cento quidam, qui hucusque sub nomine epistulae II Macarii valde divulgatus erat, e dimidia parte opusculi Nysseni ad literam fere transcripti et e fragmento alterius auctoris compositus est (2). Iamvero constat, quantopere viri docti ultimis decenniis de corpore Pseudo-Macariano disputaverint, ex quo tempore D. Villecourt O. S. B. indolem Messalianam eius probasse sibi videbatur (3). Postquam iam W. Völker dubia de indole Messaliana corporis Macariani movit magnamque affinitatem eius cum doctrina Gregorii Nysseni notavit, praesertim quod epistulam II et opusculum « De instituto Christiano » spectat (4), W. Jaeger intimas rationes inter doctrinam tractatus S. Gregorii et litem Pelagianam ecclesiae occidentalis adesse animadvertit, sed non iam immediatum influxum unius in alteram se probare potuisse dicit (5). Ex his quae a nobis proponentur fortasse licebit nexum immediatum inter opusculum Nysseni et doctrinam Joannis Cassiani detegere. Ali-

(1) Cf. W. Jaeger, *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius*, Leiden 1954. Textum Graecum huius epistulae hucusque non iam notum auctor hoc libro pp. 232-301 edidit; sed ut p. 173 nota 3 dicit, forma textus nondum definite stabilita est. Editio critica totius corporis Macariani praeparatur ab H. Dörries et E. Klostermann (cf. ibd. p. 150), quae apparebit in collectione Academiae Berolinensis: Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte.

(2) Cf. W. Jaeger, *Gregorii Nysseni opera ascetica*, p. 33; Idem, *Two Rediscovered Works*.... p. 37 ss. Textus epistulae II Macarii apud Migne *PG* 34, 409-441 habetur; altera pars, quae e Gregorio desumpta est, c. 420 C ss.

(3) L. Villecourt O. S. B., *La date et l'origine des « homélies spirituelles » attribuées à Macaire. Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1920, p. 250-258.

(4) W. Völker, *Neue Urkunden des Messalianismus?: Theologische Literaturzeitung*, 68 (1943) p. 129 ss. Auctor ibi opus H. Dörries, *Symeon von Mesopotamien, Die Überlieferung der messalianischen « Makarios-Schriften »*, Leipzig 1941 recenset. Dörries cum Villecourt indolem Messalianam Ps. Macarii admittit. Nuperrime W. Jaeger de ratione, quae inter tractatum Nysseni et theologiam Ps. Macarii intercedit, fuse agit et saltem epistulam magnam Macarianam ab omni vestigio haeresis Messalianae omnino liberam esse contendit: *Two Rediscovered Works*..., p. 145 ss. De toto corpore Macarii idem iudicium ferre non vult, priusquam editio critica eius in lucem prodierit, ibd. p. 207.

(5) *Two Rediscovered Works*..., p. 97 s.

bi (¹) demonstrare conati sumus Ps. Macarium inter fontes Cassiani esse numerandum; ex his, quae hic dicenda sunt, apparebit quaedam doctrinae capita ibi Ps. Macario adscripta probabilius Gregorio esse attribuenda. Priusquam textus utriusque auctoris comparamus, argumentum opusculi Gregoriani breviter complectimur.

S. Gregorius in libro suo ascetas quosdam alloquitur, qui in communi vivebant et ab eo sermonem poposcerant, quo de ratione vitae monasticae instruerentur (p. 41,10 ss.) (²). Edoceri volebant, quis esset finis (σκοπός 41,16) huius vitae et qua via ad hunc finem pervenirent, insuper quomodo simul vivere deceret eos, qui hac via proficiscerentur, quomodo praesules monasteria gubernarent, quibus laboribus asceticis uti deberent, ut ad culmen virtutum ascenderent.

In prima parte proinde Nyssenus de fine vitae monasticae agit (43,8-66,13), in altera de modo simul vivendi, de exercitiis asceticis suscipiendis, de modo ad civitatem caelestem veniendi (66,14-89,12). Sed auctor hanc materiae divisionem libere sequitur et saepe ad iam dicta redit.

Incipit a laude baptismi, quo Spiritus Sanctus nobis datur. Gratia Spiritus unicuique ad profectum et incrementum confertur, donec ad perfectam aetatem veniat; sed ad perfectionem obtinendam multis laboribus (= operibus asceticis) opus est. Voluntas Dei est, ut anima ab omni inquinamento purgetur, super corporis voluptates elevetur Deoque appropinquet, quod imitatione Christi fit. Praemium bonorum operum non ab hominibus, sed a Deo exspectandum est. Inter peccata occulta et manifesta nulla habetur differentia. Ut ab occulta malitia liberetur, homo continua cordis custodia indiget, quae est cogitatio pia timore Dei et gratia Spiritus et operibus virtutis firmata. Si qua cogitatio mala in anima nascitur, Deus, qui labores boni agricolae videt, radicem illam perniciosam celeriter sua virtute exscindet; nam gratia Dei mox eum, qui laboribus virtutis operam dat, sequitur. Monitis Domini et Pauli apostoli ad industriam in appetenda perfectione provocamur; ad quem finem duplici mandato caritatis erga Deum

(¹) A. Kemmer O. S. B., *Charisma Maximum. Untersuchung zu Cassians Vollkommenheitslehre und seiner Stellung zum Messalianismus*, Löwen 1938, p. 92 ss.

(²) Prior numerus paginam editionis Jaeger, alter lineam eiusdem paginae indicat.

et proximum implendo pervenitur. Crux Christi cum gaudio et spe portanda nec intentio laboris ascetici umquam relaxanda est. Humilitas imprimis est colenda, ne quis peractis bonis operibus reddatur elatus; hoc enim est summum κατόρθωμα philosophiae (= vitae monasticae), si quis magnus operibus corde se humiliat; retributio fide et spe, non laboribus metienda est.

In altera parte abnegatio suiipsius commendatur; numquam propria voluntas quaerenda, sed verbo Dei tamquam gubernatore utendum est. Praeter vestimentum nihil proprium habendum. Servitium fratribus non ob assentationem vel ad propriam gloriam praestetur, sed ut ipsi Domino exhibitum habeatur. Omnibus se asceta submittat. Praepositi chori spiritualis ne elationi indulgeant, sed vita eorum fratribus exemplo servitii sit; ut boni paedagogi singulos subditos pro eorum necessitate tractent. Si subditi libenter obediunt et praepositi fratres ad perfectionem ducunt et honore invicem praeveniunt, vitam angelicam in terris agunt. Qui se aliis omnibus deteriorem habet, verus discipulus Christi est. In caritate et timore Dei simul ad supernam vocationem proficiant. Timor et caritas bonis operibus et oratione perpetua irriganda sunt; caritas Dei enim non sponte in nobis oritur, sed multis laboribus et magnis curis et cooperatione Christi; sine ea neque amor proximi colitur, cum ea necessario aliae virtutes connectuntur. Caritas pugnam et labores, qui ad Deum ducunt, leves reddit; quare diabolus timorem Dei et caritatem voluptatibus vetitis ex anima expellere studet; ideo vigilantia opus est. Ex historia Abel et Cain discendum est Deo esse gratum, quod cum timore et fide fit, non quod magnis sumptibus, sed sine caritate. Anima et spiritus primitiae sunt, quae cum caritate et bona voluntate Deo offerantur, ut gratia Spiritus nutriti et virtutem Christi recipientes cursum salutarem curramus. Membra caritatis eiusdem dignitatis sunt et inter se ad culmen ducunt; una virtus cum altera cohaeret. Sed magis orationi vacandum est, quia velut choragus virtutum est et cum Deo unit. Oratio Spiritum comparat et caritatem et amorem boni ipsius et gaudium tamquam pignus caelestis gaudii; dona spiritualia cum aliis communicanda sunt [1].

[1] Pars modo comprehensa (77, 15-79, 14) additamentum quoddam posterius factum esse videtur, cf. H. Dörries, *Symeon von Mesopotamien*, p. 144, annotatio 1: haec pars est paraphrasis homiliae 4 Ps. Macarii (in collectione Codicis Vaticani gr. 694), « die sich als ein nicht hierher gehöriger Abschnitt mit deutlicher Naht kenntlich macht: καὶ ταῦτα

Ad finem pietatis assequendum, qui est purgatio animae et Dei per profectum bonorum operum inhabitatio, in orationem continuam est insistendum. Cuius praestantia textibus S. Scripturae demonstratur. Si quis fratrum orationi se dat, maximum bonum diligit; sed intenta et recta conscientia id faciat neque mentem voluntarie errare sinat. Ceteri huic fratri occasionem orandi praebeant et de eius constantia una gaudeant, ut et ipsi bonorum fructuum participes fiant. Oratio pugna est magnosque labores secum fert. Fructus purae orationis sunt simplicitas, caritas, humilitas ceteraque, quae labor orantis iam hic producit. Sine his fructibus oratio inanis est.

Qui labores orationis et ieiunii aliorumque operum cum gaudio et caritate et spe sustinendi, fructus autem laborum e virtute Spiritus esse putandi sunt, alioquin superbia labores inanes reddit. Perfectio proinde a Deo speranda est; qui ita sentit et agit, sine ullo labore virtutes supernaturales perficiet et habitaculum Spiritus Sancti fiet, et insuper passiones Christi gaudens suscipiet.

In fine (87,3 ss.) auctor lectores hortatur, ut cooperante Spiritu omnes labores laeti suscipiant; si nondum industriam ad orationem necessariam habeant et a summa oratione adhuc longe absint, aliis virtutibus se exerceant recto corde fratribus servientes. Nemo dicat se incapacem esse ea faciendi, quibus anima salvatur; Deus nihil impossibile iubet. Merces omne opus bonum sive magnum sive parvum sequitur, dummodo propter Deum fiat, non ad gloriam humanam capessendam. Non transitura merces, sed illa quaerenda, quae ineffabilis specie finem non habet.

Tota epistula Gregorius monita sua verbis S. Scripturae fulcit; mirum quoque est, quotiens superbiam et vanam gloriam castiget.

Nunc quaedam doctrinae capita accuratius inspicienda sunt et cum similibus Cassiani textibus comparanda, in quibus maior affinitas apparet. Sunt praecipue haec: 1. De munere gratiae in acquirenda perfectione; 2. De bono sine ullo labore faciendo; 3. De puritate cordis; 4. De momento orationis; 5. De spirituali gaudio.

μὲν μέχρι τούτου περὶ δὲ τῶν τῆς ἀρετῆς μερῶν». Revera etiam in textu Gregorii sutura haec apparet; nam 79, 15 nova pars incipit, quae de oratione agit, sed iam in membro interposito de eodem obiecto tractatum est. Additamentum estne ipsius Gregorii an alterius? Suspicio non abest, quin non sit authenticum, praesertim cum hac in parte oratio omnibus aliis virtutibus praeferatur. Agiturne de vestigio Messalianismi? Cf. infra p. 365 n. 2.

1. – *De munere gratiae in acquirenda perfectione.*

Joannem Cassianum patrem Semipelagianismi vocari inter omnes constat. Rectius forsitan diceretur eum contra Augustinum monachismi antiqui de gratia doctrinam defendisse (1). Etenim Gregorius Nyssenus similiter atque Cassianus de munere gratiae cogitat (2). Necessitatem eius clare docet, tamen partes voluntatis non minus fortiter urget. Iam initio opusculi quidam Synergismus apparet: « Spiritus enim dives et largus semper gratiam recipientibus fluens, qua repleti sancti apostoli ecclesiis Christi fructus plenitudinis demonstrabant, iis, qui donum sincere suscipiunt, secundum mensuram fidei uniuscuiusque participantium tamquam operis socius (συνεργόν) et cohabitator (σύνοικον) adest » (3). Et infra: « Incrementum corporis non penes nos est; non enim pro hominis arbitrio et libitu natura staturam metitur, sed suo ipsius impetu et necessitate; animae autem mensura et in ortus renovatione (= regeneratione?) species, quam gratia Spiritus industria recipientis praebet, e nostra voluntate dependet; quantum enim pugnas pro pietate extendis, tantum et magnitudo animae simul extenditur » (4). Paulo post auctor citans 1 Cor 9,24 haec habet: « Ideo ad currendum hortatur (sc. apostolus) et iubet strenue pugnare, quod donum gratiae pro laboribus accipientis confertur; vitam enim aeternam et ineffabile gaudium caelorum gratia Spiritus donat, sed ut quis dignus sit, qui dona recipiat et gratiam gustet, amor laborum per fidem operans praebet » (5). Tota pars 45,18-47,22 legenda est, ubi quaestio cooperationis humanae cum gratia divina tractatur (6).

(1) Cf. B. Steidle O. S. B., *Die Regel St. Benedikt.*, Beuron 1952, p. 25 ss. 139 ss.

(2) Quod ad S. Gregorii de gratia doctrinam spectat, cf. W. Jaeger, *Two Rediscovered Works...;* p. 85 ss.

(3) 44, 16 ss. Versio textus Graeci nostra est.

(4) 46, 7 ss.

(5) 46, 23 ss.; 47, 2 ss.: τὴν δὲ ἀξίαν τοῦ δέξασθαι τὰ δῶρα καὶ ἀπολαῦσαι τῆς χάριτος ὁ διὰ τῆς πίστεως περὶ τοὺς πόνους ἔρως παρέχει.

(6) W. Jaeger, *Two Rediscovered Works...* p. 88: « Gregory's treatise may be characterized as the work in which the theology of the Eastern Church reached the culminating point of its tendency to bring the two basic elements of the Christian religion, divine grace and human effort, into perfect balance ».

Similiter Cassianus gratiam pro industria humana distribui docet. Ita: « Diversa sunt dona et non omnibus una gratia spiritus sancti tribuitur, sed ad quam se unusquisque studio vel industria sua dignum aptumque praebuerit » (1). Saepe Cassianus modo satis laxo verba « per Dei gratiam » addit, cum de labore ascetico agit, ex. gr.: « ...voluntas domini possessionem cordis nostri non vitiis, sed virtutibus naturaliter deputavit, quae post praevaricationem Adae... a propria regione depulsae cum ei rursum per dei gratiam diligentia nostra ac labore fuerint restitutae, non tam alienas occupasse terras quam proprias credendae sunt recepisse » (2). Non obstante Semipelagianismo suo Cassianus aliquando etiam pro initio boni operis gratiam Dei postulat, sed negat *semper* principium bonae voluntatis gratia inspirante fieri, cf. ex. gr.: « per quod manifeste probatur et initium salutis nostrae domini vocatione fieri... et consummationem perfectionis ac puritatis ab eodem similiter tribui » (3). Econtra: « sin vero a gratia dei semper inspirari bonae voluntatis principia dixerimus, quid de Zachaei fide... dicemus? » (4). Uti patet, Nyssenus de hoc problemate nondum curat; sed habet textus, qui facile in sensu semipelagiano intelligi possent; ex. gr.: « Eum, qui laboribus virtutis operam dat, celeriter gratia Spiritus sequitur semina malitiae exstinguens » (5).

2. - *De bono sine ullo labore faciendo.*

Cassianus Inst. IV, 39,3 decem indicia verae humilitatis enumerat, quae monachum ad perfectam caritatem perducit: « per quam universa, quae prius non sine poena formidinis observabas, absque ullo labore velut naturaliter incipies custodire non iam contemplatione supplicii vel timoris ullius, sed amore ipsius boni

(1) *Inst.* VI, 18 (ed. Petschenig, *Corpus Scriptorum ecclesiasticorum Latinorum*, vol. XVII, p. 125, 19 ss.).

(2) Col. V, 24, 2 (Petschenig - P. vol. XIII, p. 148, 22 ss.). Alios textus cf. in: A. Kemmer, *Charisma Maximum*, p. 38 ss.

(3) Col. III, 10, 6 (P. XIII, p. 83, 15 ss.).

(4) Col. XIII, 11, 2 (P. XIII, p. 376, 7 ss.).

(5) Jaeger, p. 57, 13 ss. Cf. ea quae W. Jaeger de indole « semipelagiana » doctrinae Gregorianae habet, *Two Rediscovered Works...*, p. 12; p. 89: « From the point of view of orthodox faith, which rejected Pelagius' doctrine as heresy, Gregory's attempt at reconciling grace and nature is not much better. It would have to be classified as Semipelagianism ».

et delectatione virtutum » (1). Cum hoc textu verba Gregorii Nysseni comparanda sunt, quibus superbiam illorum castigat, qui putant perfectionem solis laboribus suis se posse acquirere: « Quid igitur facere oportet eum, qui Deo eiusque spei vivit? pugnas pro virtute adipiscienda necessarias cum gaudio sustinere, sed animae a passionibus liberationem et ascensum ad culmen virtutum, spem quoque perfectionis in illo ponere et illius benignitati committere (2); qui enim ita se praeparavit et gratiam eius, cui credidit, gustavit, sine labore currit despiciens malitiam inimici utpote iam alienus ab eo et gratia Christi liberatus a vitiis eius. Sicut enim, qui mala vitia propter neglegentiam boni suae naturae immittunt et in iis vivunt, cum gaudio facile ea perficiunt tamquam voluptatem insitam, ... ita operarii Christi et veritatis per fidem et virtutis labores bona, quae naturam eorum superant, a gratia Spiritus recipientes cum voluptate ineffabili fructus faciunt et sine labore perficiunt caritatem sinceram et stabilem (3), fidem immobilem, pacem immutabilem, veram bonitatem et cetera omnia, quibus anima se ipsa melior facta et fortior malitia inimici habitaculum mundum Spiritui Sancto et adorando se praebet, a quo immortalem Christi pacem accipiens ea iungitur et copulatur Domino. Sed postquam gratiam Spiritus accepit et Domino coniuncta atque in unum cum eo spiritum facta est, non solum propriae virtutis opera facile perficit nihil contra inimicum dimicans, eo quod fortior insidiis eius est, sed quod omnium maius est, passiones salvatoris in se suscipit... » (4).

Statim apparet Gregorium Nyssenum hic idem docere atque Cassianum: qui veram humilitatem adeptus est, omnes virtutes facile et sine ullo labore operatur. Cassianus id « caritati, quae timorem non habet » adscribit, Nyssenus causam fusius exponit: gratia Dei homo a vitiis liberatur, habitaculum Spiritus Sancti fit et ita opera supernaturalia virtutum facile et cum gaudio per-

(1) P. XVII, p. 76, 4 ss.

(2) Jaeger hic textum arbitratu suo correxit, falso ut videtur supprimens cum Ps. Macario particulam δέ 84, 18 eamque addens 11-9; nam liberatio a vitiis et ascensus ad perfectionem non sunt, ut in apparatu explicat, labores pro virtute suscepti, sed fructus divinae gratiae. J. Hausherr S. J. alias similes « emendationes » editoris castigat, cf. *Orientalia Christiana Periodica* 19 (1953), p. 437 s.

(3) τὴν ἄδολον καὶ ἄτρεπτον ἀγάπην (85,13s.).

(4) Jaeger 84, 16-86, 1.

ficit (1). Insuper non iam contra tentationes diaboli dimicare debet ideoque pace immutabili fruitur. Cum his comparanda sunt, quae Cassianus Collatione XI, 8,3 s. habet: « nam qui timoris obtentu a vitiorum abstinet blandimentis... nec stabilitatem boni iugiter obtinebit, sed ne ab inpugnatione quidem aliquando requiescet, quia nec firmam ac perpetuam pacem castimoniae possidebit. ubi enim est inquietudo bellorum, non possunt non etiam vulnerum intervenire discrimina... qui vero superata inpugnatione vitiorum pacis iam securitate perfruitur et transiit in ipsius virtutis affectum, iugem statum illius boni cuius iam totus est retentabit » (2). Ceterum etiam « affectus boni ipsius » (3) vel « ipsius virtutis » (4), quem Cassianus tanti facit, in Nysseno apparet (5).

(1) S. Benedictus, qui capite 7. Regulae Cassianum presse sequitur, magis adhuc cum Nysseno consentit, cum addit: « quae Dominus iam in operarium suum mundum a vitiis et peccatis Spiritu Sancto dignabitur demonstrare ». Etiam apud Gregorium de operariis Christi et veritatis sermo est (85, 9 s.); monachus perfectus » λελυτρωμένος τῶν παθῶν αὐτοῦ τῇ τοῦ Χριστοῦ χάριτι » est (85, 3 s.). Adhuc pressius epistula II Ps. Macarii cum S. Benedicto concordat: Christianus perfectus omnes virtutes et omnes fructus Spiritus supernaturales, caritatem et pacem... ceteraque virtutis opera cum gustu magno et laetitia spirituali perficiet velut naturalia sine labore deinceps et facile (ὡς φυσικὰ ἀκαμάτως λοιπὸν καὶ εὐχερῶς): JAEGER, *Two Rediscovered Works...*, p. 277, 6. Novitne Benedictus versionem Latinam huius epistulae magnae, quae circa medium saeculum quintum composita est? Fortasse in editione critica corporis Macariani de variis huius scripti versionibus edocebimur. Alia quoque idea, quae in textu Cassiani deest, in regula S. Benedicti pluries occurrit: monachus perfectus etiam passiones Domini per patientiam in se suscipit; cf. Prologum: « passionibus Christi per patientiam participemus »; cap. 7: « tertius humilitatis gradus est, ut quis pro Dei amore omni oboedientia se subdat maiori, imitans Dominum ». Etiam Cassianus hanc patientiam inter indicia humilitatis enumerat, sed non tamquam imitationem passionum Christi exhibet. Quaeri potest, num S. Benedictus noverit versionem Latinam opusculi Nysseni. Quod sciamus, hac de re nihil constat. B. ALTANER (*Revue Bénédictine* 61 (1951), p. 62) probat quidem S. Augustino nullum iam opus Nysseni notum fuisse, quia versiones Latinae nondum aderant; quo non evincitur neque Benedictum centum annis post usum esse hoc opusculo inter monachos orientis tantopere diffuso in quadam versione Latina.

(2) P. XIII, p. 321, 14 ss.

(3) P. XIII, p. 320, 21.

(4) P. XIII, p. 321, 25.

(5) JAEGER 78, 15-17: in eodem contextu occurrunt τοῦ κυρίου ἀγάπη, ὁ ἔρως τοῦ ἀγαθοῦ.

Gregorius caritatem « sinceram et stabilem » vocat (1). Iam antea explicavit, quomodo hoc epitheton esset intelligendum. Exponens textum S. Pauli in 1 Cor 13,8: « caritas numquam excidit » haec habet: « Valde sapienter et accurate dicit: caritas numquam excidit. Quid autem hoc est? etsi quis alia charismata obtinet quae Spiritus praebet (linguas angelorum dico et prophetiam et scientiam et charismata sanitatum), sed nondum pure caritate Spiritus liberatus est a vitiis intus infestantibus neque perfectum salutis remedium in animam suscepit, adhuc in timore cadendi est non habens caritatem quae in statu virtutis firmat et munit » (2). Cassianum caritatem immobilem non aliter intelligere iam inde patet, quod fere semper textum S. Pauli in lectione varianti « quae non cadit » (pro alia: « quae numquam excidit ») inducit (3).

3. – *De puritate cordis.*

Finis vitae asceticae, de quo Gregorius in suo opusculo agere vult (4), ad eius mentem in puritate cordis consistit. Ita expressis verbis: « ...pietatis finis... qui est animae purgatio et Spiritus per profectum bonorum operum inhabitatio » (5). Et fusius alibi: « Est igitur perfecta Dei voluntas animam ope gratiae purgare ab omni inquinamento eam altiorem corporis voluptatibus faciendo eamque puram Deo adducere desiderantem et capacem illud spirituale et ineffabile lumen videre » (6). Cassianus col. 1,2 ss. inter destinationem (σκοπός) et finem (τέλος) monachi distinguit; finis vitae monasticae est regnum caelorum; « destinatio vero, id est scopos, puritas cordis, sine qua ad illum finem inpossibile est quempiam pervenire » (7). Etiam alteram partem finis a Gregorio propositi novit: sine oboedientia, patientia, mansuetudine, caritate « cor nostrum habitaculum spiritus sancti penitus esse non poterit » (8).

(1) 85, 13.
(2) 60, 8 ss.: τὴν στηρίζουσαν καὶ βεβαιοῦσαν ἐν τῇ τῆς ἀρετῆς στάσει μὴ ἔχων ἀγάπην (16s.).
(3) Cf. S. Marsili, *Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico*, Roma 1936, p. 17 n. 2.
(4) Cf. titulum Graecum: περὶ τοῦ κατὰ θεὸν σκοποῦ...
(5) 79, 15 ss.
(6) 48, 1 ss.
(7) P. XIII, p. 10, 6 ss.
(8) *Inst.* XII, 32 (P. XVII, p. 229, 17 s.).

Regnum caelorum a Cassiano cum contemplatione identificatur, id quod influxum Evagrii Pontici prodit (1). Econtra puritas cordis ei idem est ac caritas (2), quam ideam a Gregorio Nysseno mutuatus esse videtur, qui scopum pietatis tum in puritate cordis tum in duplici mandato caritatis Dei et proximi ponit eumque perfectioni aequiperat: « Integer spiritus vester et anima et corpus sine querela in adventu Domini nostri Jesu Christi servetur (1 Thess 5, 23). videsne quantum modum salutis tibi monstravit in unam viam unumque finem tendentem ut Christianus perfectus esset? Hic est enim finis, ad quem fide forti et spe firma veritatis amantes in gaudio cum pugna et alacritate ambulantes pervenire oportet. Ab his facile etiam vitae ad summum mandatorum cursus perficitur, unde omnis propheta cum lege pendet (cf. Mt 22,40). Quae mandata dico? Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo et ex tota anima tua et ex tota mente tua et proximum tuum sicut teipsum. Finis igitur pietatis hic est, quem ipse Dominus et apostoli qui ab eo scientiam receperunt nobis tradiderunt » (3). Ceterum toto opusculo partes caritatis in vita ascetica valde extolluntur (4).

4. – *De momento orationis.*

Oratio in doctrina ascetica opusculi nostri summi momenti est. 77,15-84,6 fuse de ea agitur. Ineunte hac parte auctor quidem dicit indicari non posse quaenam inter partes caritatis pluris aestimanda et prae aliis colenda sit, quia omnes cohaereant et invicem ad culmen ducant. Tamen ordinem quemdam virtutum statuit; simplicitas oboedientiae mandat, oboedientia fidei, fides spei, spes iustitiae, iustitia famulatui, famulatus humilitati; ab hac clementia accipiens gaudio adducit, gaudium caritati caritasque orationi. « Oportet autem nos orationi magis deditos esse; est enim velut quidam choragus (κορυφαῖος) virtutum, qua etiam alias virtutes

(1) Cf. Marsili, o. c., p. 106 ss.

(2) Cf. Col. I, 7, 2: « ea igitur quae sequentia sunt, id est ieiunia, vigiliae... propter principalem scopon, id est puritatem cordis, quod est caritas, nos convenit exercere » (P. XIII, p. 13, 19 ss.).

(3) 63, 7 ss.

(4) Cf. ex. gr. 59, 17 ss.; 72, 2 ss.; 75, 20 ss. haec leguntur: « Amantibus Deum labor mandatorum facilis et iucundus est, cum caritas eius nobis pugnam levem et amabilem reddat ». Similia S. Benedictus, Reg. c. 7 habet.

a Deo postulamus, quocum is, qui orationi intendit, communicat et unitur per mysticam sanctitatem et spiritualem vim et ineffabilem dispositionem » (1). Inde enim homo spiritum ducem et socium recipit et in caritatem Dei exardescit neque satietatem orationis invenit. Necessitatem continuae orationis inculcat pluribus S. Scripturae textibus (2) eiusque socialem quoque valorem indicat. Clare supponit in coetu ascetarum, quibus scribit, esse quosdam qui se unice orationi continuae dant. Orationem puram esse oportet, id est liberam ab omnibus passionibus malitiae, ut sunt « somnus, gravitas corporis et animae mollitia et acedia et negligentia et impatientia » (3), sed etiam ab evagationibus mentis et perturbationibus diaboli. « Non enim in genua procumbere et habitu ob orationem procubantium prostratum esse Scripturae appetendum et acceptabile est, mente extra Deum aberrante, sed si quis omnem levitatem mentis et omnem iniustam cogitationem expellens cum corpore animam orationibus tradit » (4). Praesules huic fratri auxiliari debent omnique industria et monitione desiderium orantis erga propositum nutrire et diligenter animam eius purgare. Fructus huiusmodi purae orationis in hac vita sunt virtutes supra recensitae, sed etiam caelestes fructus dabuntur.

Si cum his, quae Nyssenus de oratione habet doctrinam Cassiani comparamus collationibus IX et X expositam, eadem apud utrumque aestimatio orationis apparet. Ad mentem Cassiani « omnis monachi finis cordisque perfectio ad iugem atque indisruptam orationis perseverantiam tendit » (5). « Nam sicut ad orationis perfectionem omnium tendit structura virtutum, ita nisi huius culmine haec omnia fuerint conligata atque conpacta, nullo modo firma poterunt vel stabilia perdurare » (6). Puritas orationis iuxta Collatorem dependet a libertate tum ab omnibus passionibus tum ab evagationibus mentis (7). Fortasse etiam singularis quaedam doctrina Cassiani ex opusculo Nysseno explicatur. Collatione IX, 12 enim inter species orationis secundo loco εὐχή enumeratur, qui

(1) 78, 8 ss.
(2) 1 Thess 5, 17; Rom 12, 12; Lc 18, 1 ss.; Eph 6, 18.
(3) 81, 18 ss.
(4) 82, 6 ss.
(5) Col. IX, 2, 1 (P. XIII, p. 250, 19 ss.).
(6) Ibd. 251, 3 ss.
(7) Cf. A. Kemmer, *Charisma Maximum*, p. 24, nota 2; 107 s. S. Marsili, o. c., p. 24, nota 2 nimis exclusive in puritate intellectuali, quam Evagrius postulat, insistit.

terminus voce « voti » redditur. Sed in textu S. Pauli (1 Tim 2,1) προσευχή legitur. Iam Origenes de differentia inter utrumque terminum egit (1). Sed Gregorius Nyssenus utrumque eodem sensu usurpat, cf. 78, 4; 81, 8 (2). Proinde etiam hic non solus Evagrii influxus esse videtur, sed etiam Nysseni, si Cassianus in locum προσευχῆς terminum εὐχῆς substituit.

5. — *De spirituali gaudio.*

Cum oratione Nyssenus laetitiam et gaudium coniungit. Ita quodam loco Lc 17, 21 (« Regnum caelorum est intra vos ») citat et hunc textum ita explicat: « Quod regnum intra nos esse dicit? Quodnam aliud nisi laetitiam desuper per Spiritum animabus inditam? Haec enim est velut imago et pignus et exemplar aeterni gaudii, quo animae sanctorum in exspectato saeculo fruuntur » (3). Textibus quibusdam scripturisticis allegatis prosequitur auctor: « Haec omnia laetitiam et consolationem quae e Spiritu est per aenigmata manifestant » (4).

Cassianus Lc 17, 21 similiter explicat: « totum namque in animae consistit recessu, unde expulso diabolo ac nequaquam in ea iam regnantibus vitiis consequenter regnum dei fundatur in nobis dicente evangelista: regnum dei non veniet cum observatione, neque dicent: ecce hic aut ecce illic est: amen enim dico vobis quia regnum dei intra vos est... cuius etiam regni qualitatem describit apostolus ita dicens: non enim regnum dei est esca et potus, sed iustitia et pax et gaudium in spiritu sancto. itaque si regnum dei intra nos est et ipsum regnum dei iustitia et pax et gaudium est, ergo qui in istis commoratur sine dubio in regno dei est... et re vera si sublimi mentis intuitu consideremus statum illum, in quo degunt caelestes supernaeque virtutes quae vere in regno dei sunt, qui alius esse credendus est quam perpetua iugisque laetitia? quid enim tam proprium verae beatitudini tamque conveniens quam tranquillitas iugis et gaudium sempiternum?... et idcirco beatus apostolus non generaliter neque simpliciter omne

(1) *De oratione*, 3, 1 s. (ed. P. KOETSCHAU, 1899, p. 304 s.); cf. S. MARSILI, o. c., p. 98, nota 2.

(2) Confusio eo orta esse videtur, quod Gregorius Rom 12, 12 legit: τῇ εὐχῇ προσκαρτεροῦντες, quam lectionem editiones N. T. ne tamquam variantem quidem noverunt.

(3) 79, 1 ss.

(4) 79, 13 s. Textus citati sunt: 2 Cor 1, 4; Ps 83, 3; Ps 62, 6.

gaudium regnum dei esse pronuntiat, sed signanter ac specialiter illud solum quod in spiritu sancto est » ([1]).

Totus hic locus velut paraphrasis textus Nysseni apparet, qua melius explicatur, cur regnum dei in gaudio a Spiritu Sancto indito consistat. Proinde etiam hac in re Cassianus magis Gregorium quam Evagrium sequi videtur; cum enim hic clare inter regnum dei (= gnosis trinitatis, qui supremus contemplationis gradus est) et regnum caelorum (= apatheia et gnosis τῶν ὄντων, gradus eius inferior) distinguat, Cassianus de tam subtili distinctione non curat ([2]), sicut neque Nyssenus, qui tamen cum Pontico concordat eo quod Lc 17, 21 « regnum caelorum » loco « dei » legit.

Quam arte ceterum Cassianus orationem cum gaudio connectat, ex hoc textu apparet: « frequenter enim per ineffabile gaudium et alacritatem spiritus saluberrimae conpunctionis fructus emergit, ita ut etiam in clamores quosdam intolerabilis gaudii immensitate prorumpat et cellam vicini iucunditas cordis et exultationis penetret magnitudo » ([3]).

Ex his quae supra exposita sunt quasdam conclusiones deducere liceat.

1. Cassianus ideas recensitas non ex epistula II Ps. Macarii desumpsit, de qua W. Jaeger ita iudicat: « tota igitur epistula cento est a recentiore compilatore ex alienis pannis consarcinatus » ([4]); eas enim iam in opusculo S. Gregorii Nysseni legere potuit. Probabiliter libellum Gregorianum, qui circa annum 395 scriptus est ([5]), cum esset in oriente, cognovit eoque in conficiendis Collationibus (inter 420-430) usus est. Non quidem omni cum certitudine probari potest eum nonnisi ex hoc fonte has doctrinas

([1]) Col. I, 13, 2 ss. (P. XIII, p. 19, 10 ss.).

([2]) Marsili, p. 108. Tamen Evagrii quoque influxus apparet, cum iam apud hunc regnum caelorum tum in apatheia tum in beatitudine consistat, et Cassianus expressis verbis tranquillitatem iugem (apatheian) nominet, cf. Marsili, p. 107, nota 1.

([3]) Col. IX, 27 (P. XIII, p. 273, 27 ss.).

([4]) Jaeger, *Gregorii Nysseni opera ascetica*, p. 33.

([5]) Cf. W. Jaeger, *Two Rediscovered Works...*, p. 121. Quomodo Cassianus in notitiam opusculi Gregoriani pervenerit, certo dici nequit. Fortasse Evagrius Ponticus doctrinam asceticam Gregorii in Syriam (et in Aegyptum) portavit, ut Jaeger censet (*Two Rediscovered Works...*, p. 230). Cassianus, qui huic auctori tantum debet (cf. S. Marsili, *Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico*, Roma 1936), probabiliter per hunc opusculum quoque Nysseni cognovit.

hausisse, cum breve opusculum Nysseni non satis amplam materiam comparandam praebeat, neque ideae utrique auctori communes tam singulares ac propriae sint, ut eas non in aliis quoque scriptis monasticis invenire potuerit. Ex altera tamen parte affinitas idearum tam evidens est, ut verisimillimum sit Collatorem eas revera ex opusculo Gregoriano desumpsisse. Accedit, quod haec inter utrumque similitudo ex hoc solo opere deduci potest, cum in aliis scriptis asceticis Nysseni nullum vestigium affinitatis invenire potuerimus, neque quisquam, quod sciamus, inter alia scripta Gregorii et opera Cassiani ullas hucusque rationes detexerit. Abbas Massiliensis solum libellum, qui « De instituto christiano » inscribitur, legisse videtur, quippe qui apud monachos summae auctoritatis esset.

2. Cassianus in conscribendis Collationibus opusculo Nysseni eo libentius est usus, quod modo clarissimo theologiae orientalis de gratia doctrinam exprimit, cui ipse Cassianus consentiebat. Quare Collatori doctrinam Augustinianam impugnanti gratissima arma praebebat. Hoc modo maxima affinitas traditionis orientalis et doctrinae semipelagianae, quam W. Jaeger denotat, bene explicatur, et simul influxus immediatus huius traditionis in auctorem Semipelagianismi probatur (¹).

3. Etsi proinde ideae dictae non Messalianismi propriae sunt, sed iam in doctrina monachismi antiqui inveniuntur, tamen eo nondum probatur Cassianum scripta huius haereseos ignorasse, praesertim Librum Graduum, cum econtra ex ratione chronologica corpus Ps. Macarii tamquam fons Cassiani excludi videatur (²).

(¹) Cf. Jaeger, ibd., p. 91 ss.: « The formulas of the leading Semipelagians, such as John Cassian, Faustus, and Fulgentius of Ruspe, are merely a little more adapted to Augustine's view, but on the whole they stick to what they call ' the tradition » '.

(²) Liber Graduum iuxta I. Hausherr « nec multo ante nec multo post annum 400 » scriptus est (*Orientalia Christiana Periodica* 1 (1935) p. 502). Homilias Ps. Macarii inter annos 430-450 ortas esse putat F. Dörr (*Diadochus von Photike und die Messalianer*, Freiburg i. Br. 1937, p. 136). W. Jaeger epistulam magnam Ps. Macarii circa medium saeculum quintum scriptam esse censet (*Two Rediscovered Works...*, p. 227). Sed Cassianus duo maiora opera, *Instituta* et *Collationes*, anno 430 iam compleverat. — Quidam auctores, recensentes librum nostrum *Charisma Maximum. Untersuchung zu Cassians Volkommenheitslehre und seiner Stellung zum Messalianismus*, Löwen 1938, admittunt dependentiam Cassiani

4. Fieri potest, ut Nyssenus etiam inter fontes S. Benedicti sit numerandus, praesertim quod ad doctrinam sub fine capitis VII Regulae expositam spectat. Pro his ideis Cassianus interpres Gregorium inter et Nursinum est, nisi Benedictus versionem Latinam ipsius opusculi vel epistulae magnae Ps. Macarii cognovit, qua de re nihil constat.

Alfonsus Kemmer O. S. B.

Romae, Pont. Athen. S. Anselmi

a Libro Graduum ut possibilem, ita F. Dörr (*Theologische Revue* 38 (1939) p. 321) et O. Perler (*Divus Thomas* (Frbg.) 19 (1941), p. 238), qui scribit: « Am meisten Eindruck macht die auffallende inhaltliche Übereinstimmung von Sonderanschauungen » (sc. inter Cassianum et Librum Graduum). — Ut iam dictum est, W. Jaeger negat in epistula magna Ps.Macarii ullum vestigium Messalianismi inveniri; quod ad homilias Ps. Macarii spectat, idem hypothesin Messalianam sustineri non posse putat, nisi probetur eas non eiusdem auctoris esse atque epistulam magnam; hoc tamen vix probabile esse, cum utrimque eaedem ideae principales e Gregorio Nysseno haustae inveniantur; concedit tamen fieri posse, ut quaedam doctrinae Messalianae minoris momenti in eas irrepserint (*Two Rediscovered Works...*, p. 207). — Quod quaedam ideae Gregorio Nysseno et Cassiano communes placitis Messalianorum affines apparent, hoc fortasse ideo fit, quod in opusculo Gregorii, ut a Jaegero editum est, nonnulla habentur, quae non sunt Nysseni. Etenim editor in recensendo textu opusculi epistulae II Ps.Macarii, centoni illi nullius valoris, plus aequo auctoritatis tribuisse videtur. Ut enim in praefatione (p. 33) dicit, hanc epistulam codicis instar adhibuit, quia textum libri praeberet multis locis integriorem quam fuit archetypus codicum Byzantinus. Revera ex apparatu critico constat Jaegerum saepe textum epistulae contra codices manu scriptos sequi. Iam supra (p. 454 n. 1) dictum est aliquam partem textus Gregorio adscripti probabiliter esse additamentum posterius; quod de aliis quoque textibus minoris amplitudinis valere videtur. Ceterum quaeri potest, num Ps.Macarius tantopere a suspicione Messalianismi purgari possit, ut a clarissimo Jaeger fit. Etiam in epistula magna quaedam adsunt, quae hanc haeresim sapiunt. Ita ex gr. auctor docet gratiam spiritualis profectus *sentiri* debere (Jaeger, *Two Rediscovered Works...*, p. 300, 22); sed essentia Messalianismi praecise in eo est, quod ipsam gratiam cum sensu gratiae confundit (cf. K. Rahner, *Ein messalianisches Fragment über die Taufe: Zeitschrift für katholische Theologie* 61, (1937) p. 262: Idea fundamentalis Messalianismi « besteht in der Identifikation dessen, was der Mensch tatsächlich und seinshaft vor Gott im Guten und Bösen ist, mit seinem subjektiven Erlebnis, in einem pseudomystischen psychologischen Empirismus »). Dubium non est, quin ultimum iudicium de indole corporis Macariani tunc tantum pronuntiari possit, cum editio critica eius habebitur.

COMMENTARII BREVIORES

Le Paradis eschatologique d'après Saint Ephrem.

Mon point de départ pour cette étude sera l'ouvrage du P. Edmund Beck, *Ephraems Hymnen über das Paradies*, Rom 1951, dans lequel le savant professeur bénédictin nous a fourni une fidèle version latine et une riche exégèse des 15 hymnes que le Docteur d'Edesse a consacrées au Paradis.

Tâchons d'abord d'en reconstruire l'image décrite par saint Ephrem (1). L'Eden ou Paradis est situé au-dessus des plus hauts sommets de la terre, de sorte que les eaux du déluge ont effleuré seulement son pied (2). « Ipse – l'Eden – cingit lumbos mundi tenens mare magnum » (3). D'autre part il y a quelque liaison entre le Paradis et la terre parce que les fleuves qui arrosent le Paradis descendent et coulent sur notre terre, quoique d'une autre manière (4). Nous voilà donc au-dessus de la terre, où est placé le Paradis. Avant d'y entrer saint Ephrem considère une région très intéressante. Quelquefois il l'appelle *setârâ*, quelque chose comme « refuge », d'après le P. Beck « propugnaculum »; en d'autres vers le même lieu reçoit le nom de *syâgâ*, *ḥdârē* c'est-à-dire « haie », « enclos ». Il s'agit d'une sorte de faubourg du Paradis proprement dit, situé en dehors de l'Eden. Ce lieu est « méprisable pour ceux qui se trouvent dans le Paradis, mais il est désiré par ceux qui brûlent dans la Gehenne » (5). Dans ce « Vorparadies » — ainsi l'appelle le P. Beck — saint Ephrem voit des

(1) J. Daniélou, *Terre et Paradis chez les Pères de l'Eglise, Eranos-Jahrbuch XXII*, Zürich 1954, pp. 433-72 dans un suggestif tableau d'ensemble a cité aussi les hymnes de saint Ephrem mais en les encadrant dans les conceptions du monde grec, ce qui ne me semble pas très juste.

(2) Cfr. 1, 4; ed. Beck p. 2.

(3) 2, 6; p. 17.

(4) Cfr. 2, 8; p. 18: 11, 11; p. 124.

(5) 1, 17; p. 11.

arbres, des figures comme celui dont les feuilles ont servi de vêtement à Adam et Eve (1), des couleurs gaies, des aromes merveilleux, des aliments exquis, des beautés pleines d'attraits (2), un vrai trésor très supérieur à tous les trésors de la terre (3). « La haie qui entoure le Paradis, dit saint Ephrem, est une paix qui pacifie toutes choses. Son mur et son avant-mur sont une prospérité qui nourrit tout » (4). C'est pour cela que le poète syrien demande la grâce de demeurer dans ce lieu et dans ces parages ombreux (5). Plus intéressant encore est-il d'entendre saint Ephrem dire que les âmes des justes privées de leurs corps, ne peuvent entrer dans le Paradis. Pour le moment laissons de côté l'argument qu'il donne pour appuyer cette opinion: il la fonde sur l'impossibilité d'une vie humaine complète sans le corps, qui fournit le commencement des connaissances. Transcrivons cette affirmation du Docteur syrien: « Les âmes des justes et des saints habitent dans les demeures désirables encloses par les haies et y attendent les corps leurs amis jusqu'à ce que dans l'ouverture de la porte de l'Eden les corps et les âmes exclameront: Hosanna etc. » (6). Dans ce faubourg du Paradis les âmes des justes demeurent jusqu'au jour de la résurrection des corps et jouissent de son air parfumé qui délivre de la malédiction divine (7).

Une fois franchie la porte surveillée par le Chérubin à l'épée flamboyante (8), nous voilà dans le Paradis proprement dit. Saint Ephrem y distingue trois parties en ordre ascendant: La région inférieure, la région moyenne et les hauteurs (9). Citons le texte le plus clair: « Lorsque les justes monteront jusqu'à leur degré pour y prendre possession de leur héritage, chacun grandira dans la justice d'après son travail. Chaque homme aura son juste degré, car les degrés du Paradis sont en nombre suffisant: seulement (la région basse) pour les pénitents; la moyenne pour les justes, la plus élevée pour les trionphants [= martyrs], et pour la Majesté divine le sommet du Paradis » (10). C'est Ephrem lui-même qui nous suggère une similitude tirée de l'Ancien Testament:

(1) 2, 7; p. 17.
(2) Cfr. 4, 7; p. 37.
(3) 4, 8; p. 37.
(4) 11, 3; p. 119.
(5) Cfr. 5, 15; p. 47: 7, 26; p. 73.
(6) 8, 11; p. 82.
(7) Cfr 11, 13; p. 125.
(8) Cfr. 2, 1-2; p. 14: 4, 6; p. 34.
(9) 2, 10; p. 19.
(10) 2, 11; p. 19-20.

lorsque Moïse reçut la Loi, le peuple était dans la plaine du désert, les prêtres sur les pentes du Sinaï, Moïse vers les hauteurs, et Dieu sur le sommet (1). Encore une distinction faite par saint Ephrem: Tout comme dans le Tabernacle, le Paradis a son Sancta, ou paradis extérieur, et son Sancta Sanctorum ou Paradis intérieur; le voile ou la porte qui y donne accès est l'arbre de la science (2). Adam, établi par Dieu dans l'Eden extérieur, a voulu passer intempestivement cette porte pour entrer dans la vision inaccessible de Dieu (3).

Pour illustrer les joies du Paradis le Docteur d'Edesse le décrit comme un jardin enchanté de l'Orient. Il y a des substances odoriférantes, des fruits, des fleurs (4), de la musique, des vivres exquis (5), du vin (6), les plus désirables délices (7) et puis cet air subtil, spirituel, aromatique qui « allaite spirituellement les spirituels » (8); tout l'hymne II chante cette odeur merveilleuse « qui nourrit comme un aliment » (9). Les divers mois font fleurir une varieté de fleurs dans les régions plus basses du Paradis, tandis qu'« elles sont indignes de couronner son sommet » (10). Ce n'est pas le lieu d'examiner le caractère de ces plaisirs du Paradis où, comme le dit saint Ephrem, tout est virginal (11) et spirituel, quoique le corps y reçoive aussi sa juste récompense.

Tel est à grands traits l'Eden décrit « librement » (12) par le poète syrien. Qu'il me soit permis d'etablir quelques conclusions qui me semblent dériver de ce tableau.

1. — Le Paradis adamique est pour Ephrem le Paradis eschatologique, le ciel. Je voudrais préciser que non seulement il a décrit le ciel en appliquant des éléments décoratifs et poétiques du Paradis terrestre, mais aussi que, d'après lui, le lieu de la béatitude des justes

(1) Cfr. 2, 12; p. 20.
(2) Cfr. 3, 14; p. 28.
(3) Cfr. 3, 17; p. 31: 15, 2-3; p. 156.
(4) Cfr. 5, 6; p. 41.
(5) Cfr. 6, 3; p. 49.
(6) 7, 18; p. 70.
(7) Cfr. 9, 3-6; pp. 97-98.
(8) 9, 79; p. 98.
(9) 9, 17; p. 101; cfr. aussi 10, 6; p. 113.
(10) 10, 3; p. 112.
(11) Cfr. 14, 11; p. 153.
(12) 1, 8; p. 4.

sera ce même paradis où Adam a été placé par Dieu. Disons que, après la résurrection des corps, les justes pourront entrer même dans le Paradis intérieur qui est resté clos à Adam. Ephrem se propose la difficulté de l'immense nombre des justes, pour lesquels le Paradis semblerait être insuffisant. Il répond que cette objection ne tient pas compte de ce que les corps ressuscités étant subtils peuvent se réduire dans l'espace (1). D'ailleurs il est expressément dit qu'Adam va «rentrer» dans le Paradis (2). «Adam par la résurrection est retourné dans le Paradis». Le Paradis promis par le Christ au Bon Larron (Lc. 23, 43) et qui est sans doute eschatologique, d'après saint Ephrem, est ce même Eden si pittoresquement décrit par lui (3). Le ciel est donc un retour au Paradis perdu.

2. L'absence complète de tous les éléments scénographiques et décoratifs de la Nouvelle Jérusalem, démontre que saint Ephrem, au moins lorsqu'il chantait son Paradis, ne connaissait pas l'Apocalypse de S. Jean, du reste reçue avec un certain retard par les Pères syriens. Ce n'est pas par un simple hasard qu'on peut expliquer l'absence, dans le ciel de saint Ephrem, de l'Agneau Mystique, des Vieillards, de la Cité entourée de murailles précieuses. Il est remarquable à ce propos que le Docteur d'Edesse, contrairement à l'auteur de l'Apocalypse, exclut du ciel les pierres précieuses (4). D'autre part, si le ciel n'est que le Paradis retrouvé, saint Ephrem aurait difficilement admis également la description du ciel faite par l'Apocalypse.

3. — Quelles ont été les sources de saint Ephrem pour son tableau du Paradis? Il y a d'abord tous les éléments empruntés à la Genèse; mais nous en avons relevé d'autres qui ne s'y trouvent pas. Ce sont surtout la topographie montagneuse de l'Eden avec ses trois étages, les alentours ou «Vorparadies», quelques traits descriptifs des plaisirs, comme les parfums, le vin, le lait, le beurre, les excellences de son air embaumé et nourrissant. Je crois que pour rechercher les sources certaines ou probables des éléments non bibliques, il faut consulter le milieu judaïque, depuis le présupposé populaire des citations du Paradis dans le Nouveau Testament jusqu'aux récits des apocryphes juifs

(1) Cfr. 5, 8; p. 42.
(2) 4, 4; p. 34.
(3) Cfr. 8, 1; p. 77.
(4) Cfr. 7, 4; p. 64.

et chrétiens, surtout ceux qui de bonne heure ont été composés ou au moins traduits en syriaque.

D'après la version syriaque de l'Apocalypse de Saint Paul, Michel, l'archange qui garde « la porte de la vie », reçut l'ordre de conduire les âmes des justes « dans le paradis » pour y rester jusqu'à la résurrection des corps (1). Mais ce Paradis n'est pas la demeure définitive. Les justes traverseront encore un lac et entreront dans la cité éternelle qui se trouve dans le troisième ciel (2). Ces éléments, qui semblent supposer une chronologie plus tardive, et l'absence de la topographie montagneuse du Paradis, confirment, à mon avis, que saint Ephrem ne dépend pas de l'Apocalypse syriaque de saint Paul.

Il est très fréquent dans les apocryphes hébreux d'admettre un paradis délicieux comme demeure eschatologique des justes et la fréquente allusion à l'arbre de la vie suffit pour l'identifier avec l'Eden de la Genèse. Je rappelle le IV et V livre d'Esdras, l'Apocalypse d'Esdras (chap. VIII), le II Livre d'Hénoch (ch. 32), le Livre des secrets d'Hénoch, l'Apocalypse de Moïse où le paradis est le troisième ciel et où, aussi bien que dans le II Livre d'Hénoch, nous contemplons une série de régions qui forment une échelle progressive. Remarquons aussi que les Odes de Salomon connaissent un paradis eschatologique avec des arbres et une lumière splendide (3). Les sources rabbiniques sont d'accord pour placer ce paradis eschatologique au-dessus des hauteurs les plus élevées de la terre (4). Il est fort intéressant de noter que le Pasteur d'Hermas, soumis aux influences judaïques, décrit un panorama eschatologique de douze montagnes où se trouvent les âmes. Dans la deuxième par ex. on voit les hypocrites qui peuvent se repentir encore. Dans la troisième, semée d'épines, les riches; dans la huitième les martyrs, dans la plus haute, la douzième, les innocents.

(1) Cfr. G. Ricciotti, *L'Apocalisse di Paolo siriaca*. Brescia 1932 p. 46.

(2) Cfr. ib. p. 54 s.

(3) XI, 1624.

(4) Cfr. J. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, éd. abrégée, Paris 1950, pp. 214-19. On y lit: « La doctrine classique apparaît nettement dans l'*Apocalypse d'Esdras*: les justes entreront au *paradisus jucunditatis*, alors que le siècle corrompu fait place au siècle de l'incorruption. Nous retrouvons cette même idée dans la plupart des apocryphes et généralement chez les rabbins. Le *Gan Eden*, jardin de délices, séjour premier de l'humanité, lui est rendu... Le *Gan Eden* des justes est identifié, plus ou moins explicitement, avec celui d'Adam. Quelques textes... le localisent au troisième ciel, qui n'est pas la résidence de Dieu: le plus souvent on croit qu'il est sur la terre ou la touche ».

Les traditions des πρεσβύτεροι citées par Saint Irénée ont aussi des affinités avec ces mêmes conceptions. D'après elles (1) Hénoch et Elie furent transportés au « paradis »; c'est là le lieu des justes jusqu'à la fin des temps, lorsqu'ils obtiendront l'immortalité. Finalement les justes demeureront d'après leurs mérites dans le ciel, dans le paradis ou dans la Cité, car de tous ces lieux on verra Dieu (2).

En résumé, on peut retrouver dans la plus ancienne littérature judéo-chrétienne et judaïque contemporaine la conception du Paradis adamique comme ciel eschatologique, transitoire ou définitif, un lieu de plaisirs souvent montagneux. Quelques-unes de cettes sources chrétiennes associent à l'Eden la Cité des justes, probablement sous l'influence de l'Apocalypse de saint Jean.

Il ne serait pas difficile suivre la dérivation de ces conceptions eschatologiques du Paradis à travers les premiers témoins de la littérature islamique, comme l'a illustré M. Asín Palacios dans son livre *La escatología musulmana en la Divina Comedia,* 2a ed. Madrid-Granada 1943, pp. 192-227.

I. Ortiz de Urbina S. I.

(1) *Adv. Haer.* 5, 5.
(2) Ib. 5. 36,

IN MEMORIAM

Il Rev.mo Padre Martino Jugie A. A.

(3 maggio 1878 - 29 novembre 1954)

Albeggiava il primo giorno della Novena dell'Immacolata, dell'Anno Mariano, quando la Santissima Vergine chiamava a vita migliore il R. P. Martino Jugie, degli Agostiniani dell'Assunzione. La sua scomparsa lascia un vuoto difficile a colmarsi negli studi sull'Oriente Cristiano, ai quali il P. Jugie dedicò con operosità instancabile la sua lunga vita; finchè nel 1952, sotto il peso degli anni e delle malattie, si vide costretto ad abbandonare la Città Eterna.

A Roma il P. Jugie si era guadagnata l'ammirazione di tutti col lavoro svolto dalle sue cattedre. Senza interrompere l'insegnamento ai religiosi della Sua Congregazione, incominciato a Kadiköi, occupò per quattro anni, dal 1918 al 1922, la Cattedra di Teologia Orientale nel nostro Istituto, che deve al P. Jugie in larga misura il suo orientamento scientifico. Più tardi egli proseguì le sue lezioni di Teologia Orientale nella Facolta Cattolica di Lione e nei Pontifici Atenei romani di San Giovanni in Laterano e di Propaganda Fide. La sua vastissima erudizione e la profondità e sicurezza della sua dottrina lo designarono ben presto a far parte dei teologi consultori della Congregazione per la Chiesa Orientale e della Suprema Sacra Congregazione del Santo Uffizio.

Ma se il nome del P. Jugie rimarrà per sempre scolpito nella storia della cultura cattolica, lo si deve ai suoi pregevoli e numerosissimi scritti. Nel 1953, come omaggio all'illustre scrittore nel 50. del suo Sacerdozio, la *Revue des Études Byzantines* pubblicò un numero straordinario intitolato *Mélanges Jugie*. Come è di uso in simili casi, il R. P. Vitaliano Laurent A. A. raccolse la bibliografia del P. Jugie: 20 volumi (ai 19 elencati dal Laurent bisogna aggiungere: *Julien d'Halicarnasse et Sévère d'Antioche*, Paris 1925) e 256 articoli, senza contare altri 134 contributi più brevi in Dizionari ed Enciclopedie, fino alla recente Enciclopedia Cattolica, nella quale appare sovente la firma del P. Jugie.

Nella sua attività letteraria non si circoscrisse ad un determinato problema. Abbracciò tutto il vasto campo dell'Oriente Cristiano; in modo chè oggi è impossibile studiare a fondo qualsiasi questione orientale senza leggere e meditare numerose pagine del P. Jugie, pagine sempre dense di erudizione e di dottrina.

Infatti, egli illustrò le tre grandi «familie» che si dividono tra loro l'Oriente separato: Nestorianesimo, Monofisismo e Chiese bizantino-slave. Nel 1912 stampò a Parigi il suo libro *Nestorius et la controverse nestorienne*. Nel 1926 apparve anche a Parigi il lavoro sul Monofisismo di Severo Antiocheno e di Giuliano d'Alicarnasso. Ma, come è ovvio, il P. Jugie consacrò la maggior parte delle sue fatiche alle varie Chiese che si raggruppano attorno al Patriarcato di Costantinopoli. Sintesi di molti suoi articoli in materia è il volume: *Le Schisme Byzantin*, pubblicato a Parigi nel 1941.

In tutti questi lavori predomina l'investigazione storica. In altri troviamo il frutto delle lunghe ore passate nella lettura dei codici e dei libri teologici degli Orientali dissidenti. Fatica dura e silenziosa, ma che maturò in opere della più vasta portata.

Nel 1909 il P. Jugie affilò le sue prime armi in questa palestra con lo studio sul Canone della Sacra Scrittura nella Chiesa bizantino-slava: *Histoire du Canon de l'Ancient Testament dans l'Église grecque et l'Église russe* (Paris 1909). Questo libro non è che l'inizio d'un più vasto lavoro, che cristallizzò nei cinque grossi tomi stampati dal Lethellieux a Parigi dal 1926 al 1935 sotto il titolo: *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia Catholica dissidentium*. L'ultimo volume è dedicato alla Teologia dei Nestoriani e dei Monofisiti; gli altri quattro alla Teologia greco-slava. Tutti e cinque i volumi presentano una documentazione abbondantissima, giacchè l'autore non si accontentò di raccogliere quanto era stato fatto conoscere prima di lui, ma utilizzò numerosi codici manoscritti, ancora inediti, principalmente lì dove si tratta della Teologia bizantina.

Al di fuori di quest'opera d'insieme, il P. Jugie scrisse delle monografie sulle controversie più importanti. Nel 1936 ci diede nel Lateranum (Nova series, nn. 3-4) il suo studio sulla Processione dello Spirito Santo: *De Processione Spiritus Sancti ex fontibus revelationis et secundum Orientales dissidentes*; e nel 1943, parimente a Roma (Officium libri catholici), uscì un altro lavoro sulla SS. Eucaristia: *De forma Eucharistiae. De Epiclesibus eucharisticis*. Finalmente, durante gli anni dell'ultima guerra preparò il suo trattato ecclesiologico: *Où se trouve le christianisme intégral?* (Paris 1947).

Quanti abbiano sfogliati i tomi della sua *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium* avranno avvertito che in essi manca la Mariologia. Viene totalmente omessa quando si tratta della Teologia bizantina-slava; e nel volume sui Nestoriani e Monofisiti si riduce a brevissime pagine. E tuttavia, malgrado questa apparente lacuna, il P. Jugie si è meritato un posto d'onore in questo campo con la sua produzione letteraria sulla Vergine Madre di Dio.

A lui dobbiamo l'edizione di numerose omelie bizantine sulla Madonna, le più belle e le più interessanti, giacchè appartengono in gran parte al secolo XIV-XV, l'età d'oro della Mariologia a Bisanzio. Esse sono oggi alla portata degli studiosi nei volumi XVI e XIX della *Patrologia Orientalis* edita da Graffin-Nau. Alcuni anni più tardi, nel 1935, l'Ateneo Lateranense pubblicò nel primo numero della sua nuova serie, ad opera del P. Jugie: *Theophanes Nicaenus. Sermo in sanctissimam Deiparam*, vero trattato sulla Madre di Dio, che riempie (con la traduzione latina) ben 222 pagine.

A queste edizioni mariali P. Jugie aggiunse due poderose opere mariologiche, l'una sul mistero dell'Assunzione, l'altra sull'Immacolata Concezione. Il P. Jugie, il cui nome venne citato dall'*Osservatore Romano* fra i teologi della Commissione incaricata del lavoro previo alla Definizione dell'Assunta, diede alla luce nella Collezione della Biblioteca Vaticana (*Studi e Testi*, n. 114, Città del Vaticano 1944) il suo libro: *La Mort et l'Assomption de la Sainte Vierge*. Nel 1952, l'Accademia Mariana Internazionale di Roma, pubblicò l'ultimo suo grande lavoro: *L'Immaculée Conception dans l'Écriture et la tradition Orientale*. L'autore lo stava preparando dai suoi primi anni di insegnamento. Nel 1909 ne diede i primi saggi nella Rivista *Échos d'Orient*. Un primo studio d'insieme venne pubblicato dal P. Jugie nel t. VII del *Dictionnaire de Théologie Catholique*: *L'Immaculée Conception dans l'Église grecque après le Concile d'Éphèse*. Ma questo lungo articolo, il quale costituì per molti anni la miniera alla quale attinsero numerosi scrittori, è stato largamente superato dallo stesso autore nella sua opera del 1952, la quale fu il suo canto di cigno.

Data la diversità e l'estensione dell'opera scientifica del P. Jugie, è naturale che in essa si trovino alcune opinioni soggette a discussione. Ma una cosa è certa: che anche quelli che da lui si scostano in alcuni punti, sono unanimi nel riconoscere che P. Jugie occupa il primo posto tra gli scrittori moderni cattolici e non-cattolici, che hanno scritto sull'Oriente Cristiano, e che a lui si deve principalmente il

cambiamento operatosi in questi ultimi decenni in Occidente riguardo agli studi orientali cristiani.

V'è di più. Quanti ebbero la fortuna di avvicinare il P. Jugie aggiungeranno che l'Oriente Cristiano non è debitore all'illustre Assunzionista soltanto per le sue numerose e pregevoli opere edite, bensì anche per la sua continua ed intensa preghiera. Personalmente P. Jugie pregò moltissimo per l'Oriente separato. Affinchè altri lo facessero, scrisse l'opuscolo: *La prière pour l'unité chrétienne* (Paris 1920). In esso, ancora più che la sua intelligenza illuminata e chiara sulla situazione religiosa dell'Oriente, traspare il suo cuore d'apostolo, cuore dilaniato dal dolore che gli cagionavano i grandi e più volte secolari scismi, che allontanano tanti nostri fratelli dall'Unità della Chiesa. - R. I. P.

MAURIZIO GORDILLO S. I.

Le R. P. Ivan Kologrivof

Ce n'est qu'en 1947 que le P. Ivan Kologrivof, agé alors de 57 ans, commença son enseignement à notre Institut où il fut le premier à occuper la chaire d'histoire de la spiritualité russe. Dans ce domaine il s'était acquis des connaissances sérieuses.

Si, dans ses premières publications, *Essai d'une Somme catholique contre les Sans-Dieu* (Paris 1936) et *Die Metaphysik des Bolschewismus* (Salzburg 1934), la préoccupation de la situation actuelle de la Russie se trouvait au premier plan, on pouvait déjà percevoir dans ces livres que ce n'était pas l'aspect politique, social ou économique de la question russe qui l'intéressait, mais quelque chose de plus profond, l'aspect religieux. N'écrivait-il pas dans la « Somme contre les Sans-Dieu »: « il faut affirmer résolument que le rapport de l'homme avec le monde est normalement, c'est à dire essentiellement, un rapport religieux » (p. 8). Et en définissant la métaphysique du bolchévisme il ne faisait autre chose que de découvrir les courants de pensée, les mouvements d'idées qui avaient préparé la catastrophe de 1917. Parmi ces mouvements le premier qu'il décrit est le Raskol des vieux-ritualistes. Et lorsqu'il analyse la psychologie des nihilistes du XIXe siècle, il n'hésite pas à la nommer une psychologie religieuse. Ainsi de Dobroljubov il dit: âme pure, esprit ascétique, amour maternel, piété sincère; le leitmotif de son athéisme est la compassion. Après avoir jeté la lumière sur la pensée des slavophiles, des occidentalistes, des révolutionnaires, des anarchistes et d'autres encore, il conclut: La Russie a été transformée en un laboratoire spirituel, dans lequel s'est accomplie une expérience instructive pour le monde entier: c'est là la signification du communisme et peut-être le messianisme propre à notre peuple (p. 78). A Tchaadaev qui avait écrit: Nous autres, Russes, nous n'avons contribué en rien au progrès de l'humanité, le P. Kologrivof répond: Au milieu de toutes nos souffrances une chose nous console, notamment que c'est notre des-

tin d'avoir apporté par nos erreurs et nos souffrances une lumière au monde, de joindre à la libération de notre patrie le renouveau du monde entier et d'effacer ainsi par notre expiation le verdict porté par Tchaadaev sur sa patrie (p. 79). Cette expiation par la souffrance des erreurs et des fautes qu'on ne nie pas, fait partie intégrante de la conception que se fait le P. Kologrivof du peuple russe. L'histoire de mon pays, dit-il, est une des plus douloureuses du monde entier; les révolutions y ont été toujours des catastrophes (p. 11).

Certes, en ces années, la Russie bolchévique le préoccupait. Dans une petite brochure sur la malheureuse impératrice Alexandra Féodorovna (*Die letzte Zarin. Eine Heldin christlichen Glaubens in der russischen Revolution*, Basel 1931), dont il louait le dévouement illimité à sa famille mais déplorait aussi l'aveuglement causé par son amour éperdu pour le tsarévich, il écrivait que le bolchévisme tomberait comme le fruit mûr tombe de l'arbre si quelqu'un le secoue. Mais peu à peu son regard s'attacha uniquement à l'aspect religieux de la question. En exergue à un abrégé de l'histoire russe, paru dans l'ouvrage collectif *Ein Leib, ein Geist* (Münster 1940), il imprima ces lignes de Dostoïevski: « Il se pourrait que le Christ soit l'unique amour du peuple russe; il L'aime d'ailleurs à sa manière, c'est à dire jusqu'au tourment ». Dans cette histoire les malheurs s'accumulent à tel point qu'on se sent pris de désespoir sur le sort de ce pays. Alors, c'en est fait du peuple russe, s'écrit-il. Non! surtout pas chez les vieux-croyants. Eux conservent l'esprit de vérité et l'esprit d'amour dans sa pureté; eux n'hésitent pas à accepter les pires tourments, l'exil et la mort par fidélité à l'Esprit. Le métropolite Joannice de Kiev, en 1900, constata que l'Orthodoxie se serait depuis longtemps muée en un libéralisme religieux, s'il n'y avait pas eu les vieux-ritualistes. Mais, en outre, il y a la masse du peuple, profondément croyante, puis les parties saines du monachisme ascétique et de l'episcopat, enfin ceux qui, appartenant aux classes cultivées, se trouvent en opposition à la culture occidentale (p. 162). Ainsi, le P. Kologrivof découvrait dans la Russie une force spirituelle qui l'a aidée à porter et à supporter les épreuves de son histoire: la proximité vivante de Dieu (p. 162).

Une figure comme Léontiev était capable d'attirer le P. Kologrivof et par sa conversion totale d'une vie loin de Dieu et par son attrait pour la vie monacale, surtout peut-être par son indépendance vis à vis des différentes écoles qui partageaient, au milieu du siècle dernier, les classes cultivées de la Russie. Léontiev, entré dans la

carrière diplomatique, y avait été très apprécié par ses supérieurs, ce qui flattait sa vanité mais ne le touchait pas profondément; au contraire, aucun de ses écrits littéraires n'avait reçu bon accueil et ses talents d'ecrivain et de penseur n'avaient été relevés par personne: c'était une indifférence et un oubli cuisant pour son amour-propre. Le P. Kologrivof cependant a analysé longuement la pensée indépendante de Léontiev, mais c'est l'itinéraire de cette âme vers Dieu qui l'intéressa par-dessus tout; cet itinéraire conduisit Léontiev à Optina et le P. Kologrivof à l'étude du startchestvo. Qui sait si le souvenir de son grand-père, qui après la mort tragique de sa fille, entra a Optina, ne l'y encouragea pas? A son livre il donna ce titre: *Von Hellas zum Mönchtum. Leben und Denken Konstantin Leontjews, 1831-1891*; la préface est datée ainsi: Hannover 1943-Rom 1947. Une traduction italienne du livre parut à Brescia en 1949.

En 1947 parut dans une collection italienne traitant des religions de l'humanité, un petit livre: *Il cristianesimo russo ortodosso* (Milan 1947) divisé en trois parties: l'histoire de l'Eglise russe orthodoxe, son Crédo, la piété russe. La doctrine de l'Eglise orthodoxe est traitée avec concision et clarté, surtout avec une large compréhension des opinions divergentes des nôtres. Cependant c'est à la structure de l'âme russe et aux deux traits de la piété russe, notamment à la foi dans la sanctification en puissance de toute la création et à l'eschatologisme ou attente de la transfiguration et de la glorification de l'univers, que l'auteur s'attache avec le plus de cœur. Rappelant dans la conclusion un mot du comte Keyserlingk qui écrivait en 1914: La Russie est aujourd'hui sans doute le seul Etat du monde chrétien qui soit proche de Dieu, le P. Kologrivof rectifie: Quant à nous, nous serons plus modestes; étudiant la piété russe, considérant l'Eglise orthodoxe et reconnaissant en elle les signes de son origine divine, nous ne fermerons pas les yeux sur la blessure qui lui a été causée par le coup funeste porté à la chrétienté par Michel Cérulaire. Elle-même en est bien consciente puisqu'elle prie chaque jour le Seigneur de la cicatriser (p. 109).

Le cours que le P. Kologrivof professa à l'Institut a été publié par lui: *Essai sur la sainteté en Russie* (Bruges 1953; *Saggio sulla santità in Russia*, Brescia 1955). Après avoir indiqué les fondements de cette sainteté et les sources de l'hagiographie russe, il parcourt l'histoire russe et découvre que chaque période présente des types différents de saints: strastoterptsy, moines cénobites, saints princes, saints évêques, etc. Certes, le sentiment de sa propre faibles-

se, la compassion, la pitié devant la douleur et le péché, la simplicité de cœur, l'imitation directe et presque littérale des vérités évangéliques, traits fondamentaux de la spiritualité russe, sont l'héritage de toute spiritualité chrétienne. Néanmoins, il y a des différences d'attitudes et des nuances, étant donné les différences naturelles qui existent parmi les peuples. Et ainsi la spiritualité russe diffère de celle des Occidentaux, mais aussi de celle des Grecs.

Le P. Kologrivof, professeur, ne s'attardait pas à des questions de pure érudition; peut-être passait-il un peu trop rapidement sur les données que lui fournissaient les auteurs, d'ailleurs très sérieux, qu'il consultait; son esprit le portait directement vers le fond des questions et avec un certain absolu qu'il tenait de son tempérament plutôt violent, il ne s'arrêtait pas longtemps devant les problèmes et les tranchait, après mûre réflexion, résolument. C'étaient des idées et surtout des convictions qu'il voulait communiquer à ses élèves et à ses auditeurs, comme il l'avait fait si souvent avant et pendant la guerre dans les nombreuses conférences qu'il avait données dans les pays de langue allemande. En même temps il profitait de l'occasion pour redresser de fausses idées, p. ex. sur ce qu'il faut entendre par l'expression « la Sainte Russie » et sur tout le contenu du seul mot « pravda » qui s'étend bien au-delà du concept de vérité ou de justice.

La spiritualité n'était pas pour lui seulement une question d'étude, elle était aussi une question vitale. La meilleure preuve en est dans le livre le plus personnel qu'il ait écrit: *Das Wort des Lebens* (Ratisbonne 1938), en français *Le Verbe de Vie* (Bruges 1951). Ce livre appartient à la spiritualité comme à la théologie: « il équivaut, dit l'auteur, à une sorte de profession de foi, en ce qu'il révèle ce que le Christ est pour moi ». Si on veut apprécier la force intellectuelle du P. Kologrivof, la solidité de ses convictions, la profondeur de sa piété, la totalité de sa soumission et de sa consécration à Dieu, en un mot, sa religion personnelle et en même temps ecclésiale, c'est ce livre qu'il faut lire. On y percevra aussi sa méthode de travail qui consiste à interroger d'autres penseurs, les plus grands, et à citer leurs textes les plus saisissants. Et à travers ces citations on peut constater que le P. Kologrivof communiait autant à la pensée des Orientaux qu'à celle des Occidentaux: c'est qu'il creusait jusqu'aux profondeurs où toute âme sincère et droite rencontre son Créateur et son Sauveur.

En plus des dons de l'esprit, il avait reçu aussi ceux du cœur; il n'oubliait aucun de ses amis, se les rappelait dans ses prières, te-

nant à jour une liste où étaient inscrits leurs noms; là se côtoyaient celui du compagnon fréquenté au lycée impérial de Saint-Pétersbourg et celui du frère coadjuteur rencontré pendant son séjour à Amsterdam. Il avait un cœur paternel auquel se confiaient sans crainte ces jeunes artisans qui se réunissaient autour de lui à l'Istituto Massimo et pour lesquels il était allé frapper à tant de portes. Cela n'étonne pas de la part de celui qui, vers l'année 1930 se posa cette question: Si un jour la Russie s'ouvre et que j'y rentre, que ferai-je? Et son cœur répondit: je demanderai à mes Supérieurs de m'envoyer dans les lazarets des lépreux pour y servir ces malheureux. Vraiment, le P. Kologrivof était en mesure d'enseigner la spiritualité russe.

Quelques données biographiques sur notre cher défunt ont été écrites par lui-même à la dernière page de son étude sur Léontiev dans l'édition allemande, sur la couverture intérieure dans l'édition italienne; quelques détails sont encore fournis dans sa préface au « Verbe de Vie », éditions allemande et française. Nous les rappelons ici brièvement et les complétons un peu.

La famille du P. Kologrivof vivait tantôt à Saint-Pétersbourg, tantôt à Semenovskoe dans le gouvernement d'Orel. Ivan vit le jour à Saint-Pétersbourg le Ier novembre 1890. Il perdit sa pieuse mère très tôt; pour ses études moyennes et supérieures il fut envoyé au lycée impérial Alexandre Ier; en préparation à la carrière diplomatique les jeunes gens y étaient appliqués surtout au droit, à l'histoire et aux langues modernes. Ivan fut un brillant élève et obtint en 1912 le titre de docteur en droit avec une thèse sur Napoléon, administrateur. Il entra alors comme volontaire dans le régiment des hussards, corps de garde de l'empereur. Pendant la guerre son régiment était dans le service actif. La révolution secoua fortement cet homme, qui déjà à quatorze ans, comme beaucoup de ses compagnons, avait perdu la foi; le 29 juin 1918 il fut reçu dans l'Eglise catholique par le P. J. M. Amoudru, O.P. Bientôt il s'enfuit en Suisse, où il gagna sa vie comme chauffeur et garçon d'hôtel à Lausanne et là, en 1919, il rencontra pour la première fois consciemment le Christ. En 1921 le Ier novembre il entra au noviciat de la Compagnie de Jésus à Vals, en France; c'est là aussi qu'il reçut l'ordination sacerdotale le 17 juillet 1926. Pendant les quatre années (1931-1935) qu'il fut assistant à la Bibliothèque Russo-slave de Paris, il réunit beaucoup de matériaux sur la vie de la princesse Cathérine Ivanovna Troubetzkaja dont la revue « Sovremennija Zapiski » publia une partie (t. 60, p. 204-

249, t. 61, p. 231-279). Pendant les années suivantes il résida à Amsterdam où il rédigea son « Wort des Lebens » pendant qu'il donnait beaucoup de conférences dans les pays de langue allemande. En 1938 il vint à Hannover avec l'espoir d'aller travailler dans les archives de Weimar; il avait en effet le dessein d'écrire la vie de la grande-duchesse Marie de Weimar, fille du tsar Alexandre Ier. En 1940 il publia à Ratisbonne un opuscule sur l'Eucharistie « Das Sakrament der männlichen Frömmigkeit » (une tradution française parut à Bruges en 1954), et deux articles dans « Theologie und Glaube ». Pendant la guerre, transféré à Hanau, il souffrit beaucoup moralement et physiquement; un séjour en Suisse en 1946 le rétablit suffisamment et ainsi il put en 1947 inaugurer le cours d'Histoire de la spiritualité russe dans notre Institut. Désormais plus apaisé, il se trouva à l'aise dans la chaude atmosphère italienne. Il aimait le paradoxe et il se peut qu'une de ses boutades ait fait croire à un drame intérieur qui se jouait en lui entre sa foi catholique et son amour pour la Russie orthodoxe; ainsi l'a supposé son ami, le prince S. Stcherbatov (« Russkaja Mysl », 20 juillet 1955; voir aussi « Rossija i vselenskaja Tserkov », 1955, n. 4-5). Ceux qui l'ont connu intimement, ne s'en sont jamais aperçu et témoignent de sa parfaite tranquillité intérieure à ce sujet.

Il ressentit les premières fortes atteintes de la maladie qui devait l'emporter, au début de novembre 1954; le mal était implacable et, malgré les opérations pratiquées en novembre et décembre 1954, la mort, passage nécessaire pour arriver à la transfiguration finale, vint libérer son âme courageuse le 8 juillet dernier. « Car Vous, Christ notre Dieu, vous êtes la résurrection et la vie et le repos de votre serviteur, le prêtre Ivan ».

A. Raes, S. I.

RECENSIONES

Philosophica

Heinrich FALK S. J., *Das Weltbild Peter J. Tschaadajews nach seinen acht « Philosophischen Briefen ». Ein Beitrag zur russischen Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts.* (*Veröffentlichungen des Osteuropa-Institutes* München, Herausgeber: Hans KOCH, Band IX, Isar Verlag München. 1954. 136 S.

Zu den ausgezeichneten Werken über P. Tschaadajew von Gerschenson und Quénet kommt diese philologisch mustergültige Arbeit F.s als eine wertvolle Ergänzung. Sie gliedert sich in eine (im Anhang gebotene) Übersetzung derjenigen (sog. Petersburger) Briefe, die bisher nur in russischer Sprache in einer Übersetzung Schachowskojs aus dem französischen Original zugänglich sind, eine Erörterung über den Zusammenhang der Briefe dieser Reihe mit denjenigen, die Gagarin vor nun bald 100 Jahren veröffentlichte, und eine eingehende Analyse und Interpretation der neuübersetzten Briefe.

F. weist überzeugend nach, daß es nur *eine* Reihe « Philosophischer Briefe » gibt. Der « Vierte » in der Auswahl Gagarins ist ein zu dieser Reihe nicht zugehöriger « Aphorismus » und deshalb auszuscheiden. Die Sichtung aller Dokumente, die vorliegen, ergibt ferner, daß alle « Briefe » in der Zeit von 1828 bis 1831 verfaßt worden sind. Unbedeutende Abweichungen erklären sich aus Abschreibefehlern (der außer dem « Ersten » ja nur handschriftlich verbreiteten « Briefe »).

Analyse und Interpretation beschäftigen sich im Widerspruch zur Ankündigung des Titels nur mit den Gedankengängen der neuen Briefe. Mit Recht unterstreicht Falk die starke Tendenz Tsch.s zu einem metaphysischen Pantheismus (S. 41) Schellingscher Art und einem gesellschaftlichen Kollektivismus (S. 69).

Erst bei Berücksichtigung dieser neuen Briefe sieht man völlig, wie sehr auch Tsch. trotz seiner radikalen Ablehnung russischer Eigenständigkeit gewisse Grundstellungen der gesamten russ. Weltanschauung des 19. Jahrhunderts teilt. Damit wird erst recht erstaunlich, daß er dennoch als Bedingung geistiger Geburt für Rußland die Rückkehr vom Schisma zur Einheit des römischen Katholizismus nennt. Nicht ganz klar scheint mir auch nach F.s Ausführungen, wieweit es Tsch. letztlich um die religiösen Werte ging. Waren ihm die zivilisatorischen Vorteile manchmal nicht wichtiger?

In einem besonderen Kapitel untersucht F. die Abhängigkeit Tschaadajews vom deutschen Idealismus und französischen Traditionalismus. Tsch.s Lehre vom Ideal der Unpersönlichkeit und vom Allgemeinbewußtsein dürften als Reaktion gegen die Vernunft- und Ichlehre Kants und Fichtes anzusehen sein.

Da Tsch. der Vater der russischen 'Philosophie' des 19. und 20. Jahrhunderts ist, an dessen Werk sich Westler und Slawophile schieden, braucht wohl nicht weiter begründet zu werden, daß die neue Arbeit Falks für alle an der russischen Geistesgeschichte Interessierten absolut unentbehrlich ist und eine wertvolle Bereicherung der Forschung darstellt.

REINHARD LAUTH

Patristica, ascetica

E. BECK O. S. B. *Ephraems Reden über den Glauben. Ihr theologischer Lehrgehalt und ihr geschichtlicher Rahmen*, Romae 1953, pag. VI + 131.

Cada libro del P. Beck contribuye notablemente tanto a establecer el texto y versión de las obras de S. Efrén como a esbozar su importancia e interpretación teológica. Dimos ya cuenta de sus anteriores obras sobre los Himnos acerca de la Fe y los Himnos acerca del Paraíso, del Doctor de Edesa (cfr. *Or. Chr. Per.* 16 [1950] 212; 18 [1952] 204). Con la misma perspicacia y seguridad el autor estudia en el presente libro el contenido teólogico de los 6 Sermones (en la ed. ASSEMANI tom. III syriace-latine pp. 164-208 resultan fundidos en 3 Sermones) acerca de la Fe.

Muy oportunamente se adelanta un análisis semántico de los términos siríacos: *îtûtâ* e *îtyâ* que no encuentran analogías exactas en el griego, aunque el primero de ellos tiene un uso bastante semejante al contemporáneo ἀγέννητος, y de los dos: *kyânâ*, y *qnômâ*. Estoy de acuerdo en que el segundo no siempre equivale al término « persona », pues oscila entre este sentido y el de esencia, algo así como el ὑπόστασις antes de los Padres Capadocios. A propósito del *kyânâ* = naturaleza, invito al autor a que coteje el sentido del vocablo en el casi contemporáneo Afrahates (Dem. VI ed. Patr. Syr. I, 277-281), para quien el término significa también algo así como « manera de ser natural » « esfera natural ». De solera muy semítica son asimismo los términos *šmâ* (nombre) y su afín *šarbâ* que el autor traduce por « Wesensaussage » y que para mí tiene bastante parecido con el ἰδίωμα griego.

Tras estas oportunas dilucidaciones linguísticas el P. Beck explica el contenido de los Sermones de S. Efrén en relación al dogma trinitario, al conocimiento de Dios, a la libertad, pecados y penitencia del hombre. El quinto capítulo, titulado « Detalles », recoje cabal-

mente algunas reflexiones sobre el simbolismo del árbol y del fruto aplicado a la naturaleza y a la Escritura, sobre el monofisismo nominal o el diofisismo de Cristo, sobre los dolores de María en el parto y su importancia para la virginidad en el mismo y sobre la jerarquía angélica, todo ello conforme a los textos estudiados. El fondo histórico reflejado en el escrito de S. Efrén y descrito en el último capítulo, lleva a suponer que fué compuesto después de la toma de Nísibis por los persas.

Ya otra vez advertí que estos exámenes del P. Beck adolecían de estrechez de horizonte, puesto que para el estudio del dogma de S. Efrén se ceñía a los escritos por él tomados en consideración. A medida que el autor va haciendo la crítica de diversas obras del Doctor sirio el campo visivo y por lo tanto los resultados se van ampliando. Ya esta vez además de los escritos sobre la Fe y sobre el Paraíso, que examinó en sus libros precedentes, el patrólogo benedictino ha tomado en consideración las « Prose Refutations » editadas por Overbeck, los Himnos sobre la virginidad, los Himnos de la Natividad del Señor por él debidamente ordenados (cfr. E. Beck. *Or. Chr. Per.* 19 [1953] 16), los Himnos contra las Herejías nuevamente revisadas y algunas otras obras publicadas por T. Lamy que el P. Beck reseña y clasifica en las pp. 130-31. Tengo miedo de que esta clasificación sea apresurada y excesivamente basada en criterios internos. Ni creo tenga pretensiones de ser completa, pues falta, entre otras obras, el Comentario de S. Efrén al Diatessaron. Por eso mismo sigo creyendo que aunque el peligro de inmadurez en la síntesis doctrinal haya disminuido mucho al ensancharse el campo de observación, no haya cesado del todo. Y juzgo p. ej. que a la vista del completo S. Efrén no se podrá decir lo que el P. Beck escribe: « Das Überwiegen der Bezeichnung *pagrâ* (*corpus*) oder auch *afra* (*pulvis*) für die menschliche Natur in Christus scheint Ephräm auf die Seite der alexandrinischen Logos-sarx-christologie zu stellen ». No creo, hasta que se pruebe, que en el complejo de las obras de S. Efrén haya esa « preponderancia ».

Muchos plácemes merece el docto benedictino por los notables y positivos progresos que aporta el libro examinado.

I. Ortiz de Urbina S. I.

J. Gribomont O. S. B., *Histoire du texte des Ascétiques de S. Basile*, Louvain 1953 (Bibliothèque du *Muséon*), pag. xx + 348.

S. Y. Rudberg, *Etudes sur la tradition manuscrite de saint Basile*, Lund 1953, pag. 224.

Se parlo contemporaneamente delle due opere pubblicate nello stesso anno lo faccio sia per l'argomento che in parte è identico in parte complementario sia anche perchè gli stessi autori fin dal 1950 sono stati in corrispondenza epistolare per scambiarsi utili dati sul materiale che sincronicamente maneggiavano. Anzi il R. (pp. 121-48)

fa ancora delle critiche e delle osservazioni sul libro del Gr. Si tratta, per caratterizzare ambedue le opere, di studi critici preliminari alla nuova edizione degli scritti di S. Basilio che viene preparata dai Benedettini D. Amand, Guétet e dallo stesso Gribomont.

Lo studio paziente e minuzioso di quest'ultimo riempie di luce tutta la storia dei manoscritti e versioni antiche di quel *Corpus Asceticum* compilato di buon ora per lettura spirituale dei monaci e che conteneva appunto gli scritti ascetici del Padre del cenobitismo orientale. Nella prima parte il Gr. classifica e descrive le diverse recensioni della compilazione greca. Esse sono: la Vulgata, la Studita, quella di Nilo di Grottaferrata, quella Orientale, quella misogina nella quale ogni allusione femminile viene cancellata, e quella Barberini chiamata così dal codice. La stessa diversità delle origini serve a confrontare i testi e ad apprezzare le tendenze dei diversi luoghi nel criterio seguito nella relativa compilazione. Molto interessante è anche lo studio fatto delle antiche traduzioni armene, georgiane, arabe, slavoniche, medioevale latina ma specialmente di quella latina di Rufino e della versione siriaca contenuta in mss. del secolo VI.

A proposito di quest'ultima mi si permettano le seguenti osservazioni. Ho fatto un saggio sulla fedeltà della versione francese a pag. 124 e vi ho trovato alcune inesattezze. Si scrive: *Les Frères* [si omette: ont dit]. Si scrive: *dans la piété*? [invece di: dans la crainte de Dieu?] Si scrive: *Basile* [si omette: a dit]. Trattando poi della Bibbia adoperata dal traduttore siriaco il Gr. la chiama « une koinè peu caractéristique », il che mi sembra troppo impreciso e poco adeguato (p. 142). Alcune righe più tardi afferma che « pour le Nouveau Testament, il s'agit d'une vieille version, apparentée à Cureton et au Sinaïtique ». Neanche viene proposta la questione dell'eventuale uso del Diatessaron fatto dal traduttore. Questione tutt'altro che fuori luogo poichè lo stesso testo di Mt. 18, 17 citato dal Gr. è perfettamente identico a quello di Afrahate (Dem. 14, 44 Patr. Syr. I, 708, 21-22), il quale, come è saputo, si serve del Diatessaron. Sarà anche interessante esaminare in quale misura la versione siriaca di S. Basilio confermi o meno le opinioni di Vööbus sulla perseveranza del Diatessaron o di una vetus syriaca anche dopo i tempi di Rabbula di Edessa.

La seconda parte della diligentissima opera del Gr. è dedicata alla classificazione delle diverse recensioni. Vi si studiano gli scoli, l'ordine dei documenti, la storia della collezione delle piccole regole, le varianti testuali, il piccolo *Asceticon* e le citazioni antiche. Una terza parte tratta dei pezzi secondari contenuti negli esemplari meno antichi e del *Corpus* medievale. Il coscienzioso studio si chiude con delle conclusioni e degli indici vari che agevolano l'uso del libro. L'accuratezza delle ricerche critiche fatte dal Gr. fanno sperare bene della qualità dell'edizione basiliana da lui preparata.

Il Rudberg, il cui lavoro desta ammirazione per la copia del materiale specie se si tiene in conto che si tratta di una tesi di laurea,

inizia il suo libro con la recensione delle edizioni e codici di S. Basilio. Il giovane autore confessa che dei 400 mss da lui citati ne ha studiato coi propri occhi il 70%. Di un altra quarantina di codici si è procurato dei microfilms. Con esemplare chiarezza il R. distingue le tre parti o *corpora* che si son formati degli scritti basiliani: Lettere, omelie ed *ascetica*. Ognuno di questi corpi ha una sua storia abbastanza indipendente. Vengono prima descritte le sei famiglie di mss che contengono le lettere e i numerosi tipi degli omiliari basiliani. Come frutto delle sue ricerche critiche il R. ci offre una nuova edizione critica, molto accurata, delle lettere 2, 150 e 173 di S. Basilio. Come si vede il libro di R., che è parco nel parlare delle *Ascetica*, completa l'opera del Gr., sicchè leggendo ambedue possiamo farci un idea esatta dello stato critico del testo basiliano alla vigilia della monumentale e desiderata edizione.

I. ORTIZ DE URBINA S. I.

E. HONIGMANN, *Patristic Studies*, Città del Vaticano 1953 [Studi e Testi 173], pag. VIII + 255.

Sotto il generico titolo di *Studi Patristici* vengono pubblicati diversi studi che l'egregio autore aveva fatto mentre preparava una nuova edizione dell'*Oriens Christianus* del P. Michele Le Quien. Così si spiega il carattere dei 25 articoli che compongono questo libro. Con meravigliosa erudizione e meticolosa ricerca l'autore riesce a far luce su molti vescovi orientali di cui la storia ha conservato soltanto scarsissime notizie e per di più sparse in diverse fonti. Si tratta di lavori di dettaglio su vescovi che spesso sono di terza o quarta categoria per la storia oppure su qualche particolare geografico o su qualche rettifica anagrafica. Così per es. quella lettera di S. Cirillo alessandrino ai monaci di « Phua » menzionata da Giustiniano sarebbe invece diretta ai monaci di « Phau », nome conosciuto nella geografia egiziana. Si tratta di una teoria che merita di essere accettata, come avviene anche in diverse delle soluzioni proposte dal Honigmann che sono plausibili ipotesi. Con speciale interesse ho letto l'articolo sulla soppressione dai dittici del nome di Eusebio di Cesarea attribuita a s. Cirillo d'Alessandria da Severo antiocheno in una lettera (ep. 45) del 516 conservata in siriaco (*Patr. Or.* XII. p. 313-14). L'autore presta fede a Severo il quale narra che Cirillo fece quell'atto di scomunica *in memoriam* mentre passava per Cesarea di Palestina. Il Honigmann (pag. 68) pensa che Cirillo mentre si recava ad Efeso - vi arrivò il 7 giugno 431 - fece scala nella metropoli palestinese. La severa condanna di Eusebio sarebbe poi stata suggerita da Giovenale vescovo di Gerusalemme il quale stava proprio allora aumentando la categoria della sua sede a scapito di quella cesariense. Non riesco a persuadermi che sia vera la notizia data dal vescovo antiocheno. Anzitutto il fatto di una tale cancellazione sarebbe il primo esempio

del nome di un vescovo morto nella Chiesa cattolica e poi soppresso dai dittici; fino a quell'epoca la prima cancellazione si faceva *vita durante*. Per di più non si vede perchè s. Cirillo, il quale non volle compiere una tale dimostrazione ostile contro Teodoro di Mopsuestia (cfr. p. 64), la abbia riservato per Eusebio contro il quale non esprime una speciale animosità nei suoi scritti. Per non parlare poi di quella inutile deviazione che significherebbe per una nave alessandrina che naviga verso Efeso dirottare fino a Cesarea di Palestina come si suppone dal Honigmann.

Nonostante qualche piccola riserva che in punti speciali potrebbe essere fatta, resta il notevolissimo contributo apportato dal Honigmann all'episcopologia e alla storia dell'Oriente cristiano.

I. Ortiz de Urbina S. I.

E. Honigmann-A. Maricq, *Recherches sur les* Res Gestae Divi Saporis, Bruxelles 1953 (Mémoires de l'Académie Royale de Belgique. Classe des Lettres et de Sciences Morales et Politiques, tom. XLVII, fasc. 4), pag. 204 + 4 planches et une carte géographique.

Quasi venti anni fa fu scoperta nella « Kaaba di Zoroastro » una iscrizione lapidaria contenente in lingua pehlewi le « Res Gestae » di Sapore I, secondo imperatore Sassanida della Persia. L'importantissima iscrizione, pubblicata da M. Sprengling (cfr. *American Journal of Semitic Languages and Literatures* 53 [1936-37] pp. 126-44) e poi tradotta in greco e studiata da G. Pugliese Carratelli (cfr. *La Parola del Passato* 2 [1947] pp. 209-39; 356-62) viene ora esaminata dai due valenti professori. Il documento appartiene ovviamente alla storia civile ed è di capitale interesse mancando finora un sufficiente materiale storico, sia romano che orientale, per lo studio dell'imperatore Sassanida: ma anche per la storia ecclesiastica dell'Oriente la nuova iscrizione aggiunge un pò di luce. Prima di tutto viene confermata la cronologia supposta dalle « *Kephalaia* » di Mani, già consultore di Sapore I, sicchè l'anno 241/2 segnerebbe il principio del nuovo impero. Più interessante ancora è di poter stabilire la data della conquista di Antiochia da parte dell'imperatore persiano poichè dalla Cronaca di Séert sappiamo che in quell'occasione Sapore I fece prigionieri s. Demetriano vescovo antiocheno e molti altri cristiani i quali vennero deportati in alcune città della Persia. Gli autori vagliano accuratamente tutte le fonti storiche e giungono alla conclusione che la presa di Antiochia -- se essa fu unica come vuole W. Ensslin -- ebbe luogo non nel 253, come scrisse Alföldi, ma probabilmente nel 256, nello stesso anno in cui secondo i recenti ritrovamenti anche Dura-Europos fu occupata e distrutta. Credo anche io che l'occupazione di Antiochia non sia stata anteriore al 256, forse ancora qualche anno più tardi dato che l'immediato successore di Demetriano nella sede antiochena, Paolo di Samosata, vi si è insediato verso il 260.

In un'*Excursus* sul vescovado giacobitico di Pērōz-Šābōr i nostri autori, correggendo l'opinione di G. Hoffmann che identificava quella località con l'attuale di Fēšabūr presso le frontiere dell'Iraq, della Turchia e della Siria, la fanno identica con Pērōz-Šāhpuhr/al-Anbar, all'ovest dell'Eufrate (cfr. pp. 123-35).

L'eccellente libro recensito si chiude con un indice, con delle illustrazioni e un'utile carta geografica delle campagne belliche di Sapore I.

I. Ortiz de Urbina S. I.

Dumbarton Oaks Papers VII (1953), pag. 141, e VIII (1954), pag. 330, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.

Recentemente gli studiosi di Dumbarton Oaks hanno particolarmente consecrato la loro attenzione alle questioni connesse con l'iconoclasmo. Nei volumi VII e VIII troviamo diversi articoli che per amore di unità riuniamo insieme.

G. Ladner, *The Concept of Image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controversy* (vol. VII, pag. 1-34), sulla base di tre testi patristici frequentemente citati dagli iconoduli, mette in rilievo l'apporto vario della filosofia antica e di quella patristica nella formazione del concetto di immagine. Infatti al momento in cui sorge la controversia iconoclasta, questo concetto è ormai entrato a far parte dell'insegnamento cristiano in relazione sopratutto al dogma trinitario. Così, per quanto i testi patristici addotti dal secondo concilio di Nicea non si riferiscano direttamente al culto delle immagini, gli iconoduli si sentono legati alla tradizione patristica in quanto hanno in comune con essa una concezione dell'immagine che permetta di giustificarne il culto.

La prima evoluzione del concetto di immagine è la sua trasposizione dal piano sensibile a quello intelligibile. Questo processo, aperto da Platone, per cui il mondo sensibile è tutto un'immagine della vera realtà spirituale, prosegue attraverso Filone con la sua dottrina del Verbo e coi neoplatonici fino allo Pseudo Dionigi e a San Giovanni Damasceno per i quali ultimi è caratteristico il concetto dei προορισμοὶ cioè i disegni divini, immagini delle cose avvenire.

All'evoluzione del concetto di immagine ha ancora contribuito l'interpretazione del testo della Genesi I, 26 (Dio creò l'uomo, a sua immagine e somiglianza) e II, 7 (Dio creò l'uomo dall'argilla e gli ispirò un'anima vivente). La relazione di somiglianza viene stabilita diversamente: tra il Verbo Incarnato, vera realtà, e Adamo, sua immagine anticipata (S. Ireneo), ovvero tra Dio, spirito vivente e l'elemento spirituale (νοῦς) dell'uomo, infine tra Dio riflesso nelle qualità naturali dell'uomo e nei doni soprannaturali che costituiscono l'*Homoiosis*. Attraverso quest'ultima arriviamo all'idea di immagine, in parte simile ed in parte dissimile dal prototipo: Dio solo è simile a se stesso, ma offre la possibilità di avvicinarglisi a coloro che lo invocano.

Infine, elemento fondamentale nella nozione di immagine è la distinzione tra immagine naturale e immagine artificiale; il Damasceno, che ne fa un uso ben definito, l'ha tratta tanto da Aristotile quanto dalla tradizione patristica espressa nel testo di S. Basilio citato dal Ladner.

Dai testi citati risulta inoltre il nesso tra il culto attribuito al ritratto degli imperatori e la formazione, all'età patristica, del concetto di immagine; l'idea di immagine sacra non può essere compresa senza riferimento al culto dei regnanti. Significativo a questo riguardo il testo di Origene che applica le parole di Cristo: «Date a Cesare etc.», all'immagine dell'uomo terreno di cui ci si deve spogliare per rivestire quella di Cristo, che non si trova sulla moneta.

Da questo studio approfondito risulta quanto la nozione stessa di immagine sia strettamente connessa alla teoria della conoscenza; mezzo essenzialmente relativo di conoscenza, essa si vede attribuire funzioni e valore diversi secondo che sia situata nella visione platonica o nei quadri del ragionamento e dell'analogia aristotelica.

Parallelamente allo studio precedente, che si mantiene sul piano dei concetti, l'articolo di E. Kitzinger, *The Cult of Images in the Age before Iconoclasm* (Vol. VIII, pag. 83-150), tratta dell'evoluzione dell'atteggiamento cristiano verso l'immagine, delle concezioni ideologiche cui si ispira, dei fini che persegue. Cos'è l'immagine nel suo rapporto sia verso il prototipo, sia nei riguardi del fedele che la venera? Come la si concepisce, e quindi che fine persegue l'artista nel crearla? Vuole egli riprodurre l'originale, commuovere il fedele o dare alla grazia divina il mezzo attraverso cui estendere la sua azione?

Questi varii aspetti emergono volta a volta dalle testimonianze, invero parche, che abbiamo e che l'autore cerca di interpretare. Mentre i testi che si riferiscono al periodo anteriore a Giustiniano (527-565), data la loro scarsità, non permettono conclusioni definitive, nel periodo susseguente è dimostrata una estesa diffusione delle immagini e del culto ad esse tributato. Dalle testimonianze relative a questo periodo si deduce che lo scopo di tali immagini è prevalentemente quello di rendere attualmente percettibile la presenza della divinità o del santo raffigurato; una tale tendenza conduce progressivamente al ravvicinamento e quindi al confondersi dell'immagine col suo prototipo.

Parallelamente a questa tendenza si svolge lo sforzo degli apologeti i quali, per giustificare l'esistenza dell'immagine, non invocano più l'utilità che questa può rappresentare per il fedele, ma tendono a mettere in rilievo il vincolo che l'unisce al prototipo da cui trae la sua ragion d'essere. A loro volta gli artisti, posti dinnanzi a tali esigenze, mirano a creare delle immagini che appaiono indifferenti nei riguardi dei devoti, intente come sono a rispecchiare la maestà e le perfezioni dell'originale.

Paul J. Alexander, *The Iconoclastic Council of St. Sophia* (815) *and Its Definition* (*Horos*) (VII, pag. 35-66), ci da una nuova edizione dell'Horos del concilio del 815, nonchè dei testi patristici riuniti in

un florilegium dagli iconoclasti a sostegno della loro definizione. Da questi ultimi, finora inediti, risulta che gli iconoclasti del secondo periodo insistettero molto sull'affermazione che la calce e i colori non possono riprodurre Cristo o i santi; di loro non vi può essere altra immagine se non l'uomo santificato dalla grazia e fattosi imitatore delle loro virtù. L'essersi fondati essenzialmente su quest'ultimo argomento, che d'altronde non era ignoto, piuttosto che su quelli addotti dai loro predecessori nel 754, e che essi tuttavia ribadiscono, costituisce, a giudizio dell'A., l'originalità degli iconoclasti del 815.

Di parere diverso si mostra M. ANASTOS, *The Ethical Theory of Images formulated by the Iconoclasts in* 754 *and* 815 (VIII, pag. 151-160) il quale mette in rilievo otto testi patristici addotti dagli iconoclasti del 754. La loro tesi trova la sua miglior espressione nelle parole attribuite a S. Giov. Crisostomo: « Noi godiamo della presenza dei santi per mezzo dei loro scritti nei quali troviamo l'immagine, non dei loro corpi, ma delle loro anime, poichè quanto essi hanno detto è immagine delle loro anime ». Questa tesi, ribadita anche negli altri testi citati dal concilio di Hieria, dimostra, a giudizio dell'Anastos, che, nel suo secondo periodo, l'iconoclasmo non superò le posizioni raggiunte nel 754.

F. DVORNÍK, *The Patriarch Photius and Iconoclasm* (VII, 67-97), riferisce particolari interessanti sul pericolo dell'iconoclasmo anche dopo la sua condanna nel 843 e sull'azione di Fozio contro i fautori di quest'eresia.

Ancora nel vol. VII, 99-141, D. J. GEANAKOPLOS, *Greco-Latin Relations on the Eve of the Byzantine Restoration: The Battle of Pelagonia* 1259, illustra il retroscena politico della battaglia di Pelagonia esaminando le finalità perseguite da Manfredi, da Guglielmo d'Achaia e da Michele II d'Epiro nella loro alleanza contro Giovanni VIII Paleologo.

Di carattere storico come il precedente è l'articolo di Robert LEE WOLFF, *Politics in the Latin Patriarchate of Constantinople* 1204-1261 (VIII, pag. 225-303). L'A. tratta della politica papale di intervento nell'elezione del patriarca latino di Costantinopoli. Lo studio è sopratutto basato sull'esame del registro originale di Onorio III. Innocenzo III considerò abusivo l'accordo che dava ai veneziani il diritto di nominare il patriarca. Per rendersi in definitiva arbitri di questa nomina, i papi conferirono ai *praepositi* delle chiese conventuali, per la più parte francesi, il diritto di partecipare, insieme al capitolo di S. Sofia composto di veneziani, all'elezione del patriarca. Ne derivarono elezioni incerte nelle quali l'intervento di Roma finiva coll'essere decisivo.

Altro mezzo della politica papale era la presenza a Costantinopoli, di legati quali Pietro Capuano, Benedetto di Santa Susanna e altri, tutti uomini di tempra, che agirono sempre con estrema libertà nei confronti del patriarca latino. Una politica diversa rischiava di sanzionare procedimenti anticanonici col sicuro risultato di mettere in mani secolari gli affari ecclesiastici; si deve però riconoscere che il

corso che fu dato alle cose finì col fiaccare l'autorità patriarcale, che pure avrebbe potuto mostrarsi utile nella conservazione dell'impero latino.

Romilly J. H. JENKINS, *The Classical Background of the Scriptores post Theophanem* (VIII, 11-30), tratta dell'influsso che gli storiografi del periodo classico ebbero sui continuatori di Teofane. Ciò risulta particolarmente dal modo in cui essi descrivono la personalità dei loro protagonisti mettendone in rilievo i difetti e le qualità umane, gli ideali ed i successi non meno che i fallimenti registrati. Si tratta manifestamente di un genere che gli studii umanistici promossi da Fozio hanno fatto rivivere; i modelli preferiti furono Plutarco, Polibio ed Isocrate. L'influsso di quest'ultimo si rivela nella *Vita Basilii* di Costantino Porfirogenito, composta secondo tutte le regole dell'*encomion* quale esso fu coltivato da Isocrate e dai suoi imitatori del periodo ellenistico; si può anzi ritenere con ogni probabilità che nel redigere la *Vita Basilii*, Costantino VII ebbe sotto gli occhi l'*encomion* di Augusto scritto dallo storico Nicola di Damasco.

Il genere letterario cui si ispira la *Vita Basilii* serve anche a definirne il valore storico: l'*encomion* non è storia, ma esaltazione di un modello da imitare; lo scrittore deve quindi passarvi sotto silenzio i lati meno lodevoli per esaltare i meriti i quali del resto, non sono frutto di invenzione.

A. DAIN, *La transmission des textes littéraires classiques de Photius à Constantin Porphyrogénète* (VIII, 31-47), tratta dell'opera di traslitterazione, cioè della trascrizione di manoscritti dalla onciale alla minuscola, compiuta nel corso del sec. IX e X.

William A. BANNER, *Origen and the Tradition of Natural Law Concepts* (VIII, 49-82), studia gli elementi che contribuirono alla formazione del concetto di legge naturale presso Origene.

S. DER NERSESSIAN, *An Armenian Version of the Homilies on the Harrowing of Hell* (VIII, 201-224), pubblica in traduzione inglese una versione armena della *Confusio Diaboli*, tratta da un manoscritto del Patriarcato Armeno a Gerusalemme.

Il Prof. A. GRABAR, *Un rouleau liturgique costantinopolitain et ses peintures* (VIII, 161-199), rileva l'importanza di un rotolo del Patriarcato greco di Gerusalemme (1), ornato di miniature che illustrano il testo della liturgia di S. G. Crisostomo. I misteri cristiani scelti dal miniaturista non seguono l'ordine cronologico, ma lo svolgersi del testo liturgico; si tratta d'altra parte di quegli stessi misteri che troviamo raffigurati nelle chiese bizantine del medio evo, donde la conclusione che gli affreschi delle chiese sono a loro volta una illustrazione della liturgia che si svolge nella chiesa. È noto d'altra parte che la chiesa cristiana si presenta nella sua architettura e nella disposizione degli affreschi come un immagine del *Cosmos* cristiano. Ora, non solo nel contenuto, ma anche nella presentazione le miniature del rotolo offrono delle analogie con la disposizione degli affreschi all'in-

(1) Nel catalogo di Papadopoulos-Kerameus, serie Σταυροῦ n. 109.

terno delle chiese. A queste ultime dunque si è ispirato l'artista nel l'ornare il suo manoscritto.

Prima di svolgere queste conclusioni, A. Grabar analizza il rapporto di ogni miniatura col testo liturgico. Ci sia permesso di esprimere un opinione a proposito del battesimo di Cristo, raffigurato sul margine sinistro del rotolo subito dopo le parole della consacrazione, accanto alle parole: **Μεμνημένοι**... L'Autore si mostra perplesso quanto alla sua interpretazione e pensa riferirlo all'epiclesi a causa dello Spirito Santo che scende su Cristo, ma le preghiere di questa si trovano parecchio più giù. A conclusione di queste, il miniaturista, considerando ormai, dopo l'invocazione dello Spirito Santo, completo l'intervento delle tre persone divine nella liturgia, ha molto opportunamente raffigurato la SS. Trinità.

Quanto alla scena del battesimo crediamo che si riferisca alle parole: **Μεμνημένοι τοίνυν τῆς σωτηρίου ταύτης ἐντολῆς**... Infatti la **σωτήριος ἐντολή**, oltre quella della continuazione dell'Eucaristia di cui è qui direttamente questione, potrebbe essere quella che si riferisce al battesimo: « **ὁ πιστεύσας καὶ βαπτισθεὶς σωθήσεται**... (Mc. XVI, 16), ma sopratutto, collocata subito dopo la morte sacramentale di Cristo, mentre espressamente si ricordano la Croce, il Sepolcro, la Resurrezione dopo tre giorni e l'Ascensione, la scena del battesimo ricorda ai fedeli (i tre personaggi ritratti di fronte, sulla destra del rotolo) le parole di San Paolo ai Romani (VI, 3-10): « Ignorate forse che quanti siamo stati battezzati nel Cristo Gesù, siamo stati battezzati (immersi) nella morte di Lui? Per mezzo del battesimo siamo stati sepolti insieme a Lui nella morte, affinchè come Cristo è risorto dai morti ... cosi anche noi camminiamo in una nuova vita; poichè se siamo stati associati nella somiglianza della sua morte, lo saremo anche in quella della sua resurrezione ».

Riguardo alla crocifissione raffigurata accanto alla preghiera **Τὸ πλήρωμα τοῦ νόμου**..., Grabar pensa che l'artista avesse libera scelta anche di altri misteri, quali la Risurrezione etc., che alludono all'adempimento delle profezie. Teoricamente forse, sì, ma crediamo che la scelta dell'artista fosse già definita in anticipo dalla parola di Cristo sulla Croce: « **Τετέλεσται** », la quale sanciva solennemente l'adempimento di tutte le profezie.

Segnaliamo ancora la descrizione di un reliquiario di S. Demetrio fatta dallo stesso A. Grabar, *Un nouveau reliquaire de Saint Démétrios* (VIII, 305-315) in cui merita di essere rilevata l'invocazione a S. Demetrio « **Ζῶν καὶ θανῶν** » che si riferisce al sangue sgorgato dal costato del santo e al myron che si trovavano entrambi nel reliquiario e che sono i mezzi con cui egli esercita la sua azione benefica; il sangue è proprio del santo vivente, mentre il myron emana dal suo cadavere, donde l'invocazione « **Ζῶν καὶ θανῶν** ».

Infine A. Jamme, W. F. *Inscriptions on the Sabaean Bronze Horse of the Dumbarton Oaks Collection* (VIII, 315-330), dà la trascrizione, traduzione e commento di tre iscrizioni che si trovano su di un cavallo in bronzo della collezione di Dumbarton Oaks.

Pelopidas Stephanou S. J.

Caspar Detlef Gustav MÜLLER, *Die alte koptische Predigt.* (Versuch eines Überblicks). Berlin 1954, pages 350 + 55 (indices) + les 733 numéros de références + XVIII (la bibliographie).

C'est une matière à première vue bien intéressante que l'Auteur a choisie comme sujet de thèse: l'ancienne homélitique copte. On lui sera reconnaissant d'avoir réuni et classifié les anciennes homélies coptes connues jusqu'ici qui sont éditées; car, sur les inédites qu'il n'a pas pris dans son sujet, il ne fait que des remarques accidentelles.

Il a cru bon de répartir ces homélies sous quatre chefs: celles qui traitent un thème biblique, celles qui se rapportent aux Anges, à la Sainte Vierge et aux Saints. Pour chaque homélie il donne un résumé très circonstancié, autant que possible avec les mots de l'orateur, ce qui lui permet ensuite d'en relever les caractéristiques et d'en tirer des conclusions contrôlables, quant à l'art de prêcher.

En définitive, cet art n'est pas très relevé; le prédicateur copte s'attachait presque uniquement à l'exhortation, aux monitions, aux remontrances; et si les narrations, surtout de miracles, sont très nombreuses, elles serviront moins à exciter la dévotion envers le saint, à l'intercession duquel ils sont dus, qu'à en tirer des leçons utiles.

Le tout est précédé d'une étude sur l'art de prêcher des Pères grecs du quatrième siècle; nous constatons chez eux une mentalité spéculative entièrement opposée à la mentalité pratique des Coptes.

L'Auteur se refuse à chercher les rapports qui peuvent exister entre les homélies et la liturgie; nous le regrettons. Pour l'aider à compléter sa liste d'homélies, nous signalons à son attention les deux suivantes: M. Chaine, *Sermon sur la pénitence attribué à S. Cyrille d'Alexandrie*, dans *Mélanges de l'Université de S. Joseph*, t. VI (1913), p. 493-528. G. Garitte, *Panégyrique de S. Antoine par Jean, évêque d'Hermopolis*, dans *Orientalia Christiana Periodica*, t. 9 (1943), p. 100-174, 330-365.

Encore une fois, nous sommes reconnaissants à l'Auteur pour cette étude qui contribue singulièrement à nous faire mieux connaître un des aspects les moins connus de nos chrétiens coptes.

A. RAES, S. I.

Paul RABBOW, *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike.* Im Kösel-Verlag. München 1954, pp. 355.

Seelenführung, ou comme l'auteur dit encore en transcrivant ce mot en grec *psychagogie*, n'a pas ici le sens habituel. Il ne s'agit pas de la direction donnée à une âme par un maître (sauf un court chapitre p. 260-279), mais comme dit le sous-titre, d'exercices que chacun fait ou peut faire pour soi-même, en vue de s'entraîner à la vertu, ou de se donner peu à peu telle conviction, telle habitude de penser et d'agir. Une fois admis ce vocabulaire insolite, le livre se révèle des

plus suggestifs pour tous ceux qui s'intéressent soit à l'antiquité, que l'auteur envisage à un point de vue trop souvent négligé, soit aux exercices spirituels, depuis ceux des Pères du désert jusqu'à ceux de saint Ignace. On nous a habitués à étudier les écoles stoïcienne, épicurienne etc... trop exclusivement au point de vue intellectuel de l'histoire des idées. Il y avait là autre chose, et de plus important pour leurs adeptes, mais de plus malaisé pour nous à découvrir: l'entraînement méthodique à la *vie* selon les principes de ces écoles. P. Rabbow fait preuve d'intelligence et de sagacité en ramenant l'attention sur ce côté pratique de la sagesse. Les « exercices » dont il démontre l'existence plusieurs siècles avant notre ère, ce sont « la méditation et la réflexion » (Betrachtung und Bedenkung), très en usage chez stoïciens et épicuriens; (l'auteur se défend sagement de vouloir établir entre ces méthodes antiques et les modernes un lien de causalité); la *pré*-méditation, consistant à se représenter d'avance les événements, pour s'aguerrir, selon la théorie de l'apathia stoïcienne; ou l'*avocatio* épicurienne, faisant exactement le contraire, pour éviter tout ce qui pourrait ébranler l'ataraxie; la « Selbstprüfung » ou examen de conscience; le soliloque méthode pour agir sur soi-même par la parole ou par l'écriture; etc... C'est ce dernier exercice qui me paraît le plus digne de remarque. Aussi bien se rencontre-t-il déjà dans ce qui précède (méditation) et dans ce qui suit: « Apophthegmes de poètes et de penseurs comme devises morales. Formes de leur emploi... » etc.

Nous apprenons que « l'homme antique avait, dans une mesure tout à fait étrange pour nous, l'habitude de parler à voix haute ou basse avec soi-même ». C'est là une « *unbezweifelbare Tatsache* ». Les maîtres de sagesse ont été amenés par là à reconnaître la puissance « psychagogique » de l'acte verbal répété. Par exemple, Thraseas se redisant sans cesse: « Néron peut me tuer; il ne saurait me nuire » (p. 122). Ce qui est un mot de Socrate (Apologie p. 30 C). Les moines « méditeront » ainsi la Sainte Ecriture, ou, plus tard, des apophthegmes des Pères, ou les courtes sentences que leur fournissaient les Centuries ou les Alphabets gnomiques, véritables « points » de cette méditation sui generis. Le livre de P. Rabbow démontre par contre-coup la justesse des conclusions du P. Emmanuel von Severus (*Meditari im Sprachgebrauch der Hl. Schrift, Geist und Leben* 26, 1953, p. 365-375) et du P. H. Bacht (« *Meditatio* » *in den ältesten Mönchsquellen, Ibid.*, 28, 1955, p. 360-373). La piste suivie par ces bons limiers conduira encore à plus d'une découverte intéressante, même en des temps plus récents.

I. Hausherr S. I.

Reallexicon für Antike und Christentum... herausg. von Th. Klauser, Lieferungen 15-16, Stuttgart 1954.

Questi due fascicoli, che vanno da *Celsus* a *Christus* e chiudono il volume II, sono particolarmente interessanti per il fatto che in essi vengono svolte delle voci di somma importanza, e cioè: « Christenna-

men» «Christentum (Ausbreitung: Bekämpfung)» «Christenverfolgung (Historisch: Juristisch)» «Christianisierung (der Monumente)» «Christus (Messias: Basileus)». Con la concisione e precisione proprie di un Lessico vengono trattati questi temi alla luce sia del cristianesimo che dell'ambiente pagano antico. Non sempre è stata mantenuta quella divisione ormai abituale fra «cristiano» e «antico», p. es. nel descrivere la propagazione del cristianesimo e nello studiare la forma giuridica delle persecuzioni. Questa libertà non ha nociuto per niente e potrebbe essere mantenuta utilmente anche in alcune altre voci.

I collaboratori si mantengono molto al corrente delle ultime ricerche scientifiche nè si devono rilevare lacune di qualche considerazione. Mi si permetta però di dire che nel descrivere gli inizi del cristianesimo in Armenia avrei desiderato (col. 1156) la segnalazione del fondamentale libro di J. Markwart, *Die Entstehung der armenischen Bistümer*, Rom 1932. Anche riguardo alla Spagna (col. 1151) sarebbe stato opportuno citare il Z. García Villada S. I., *Historia Eclesiástica de España*, vol. I, Madrid 1929 e B. Llorca S. I., *Historia de la Iglesia Católica*, vol. I, Madrid 1950.

Di singolare interesse mi sembrano gli studi sui nomi dati ai cristiani sia da se stessi che dai gentili (voce «Christennamen») e la voce su Cristo Re, nella quale tuttavia avrei letto con piacere un riferimento agli usi della corte sassanida e al parallelismo con Cristo Re stabilito da Afraate nella sua 17. Omelia.

Col compiersi del II volume il «Reallexicon» non solo viene affermando il suo ritmico e dinamico lavoro ma anche apporta notevoli risultati nel confronto fra ellenismo e cristianesimo a vantaggio dei patrologhi, dei liturgisti e degli storici.

I. Ortiz de Urbina S. I.

Joseph Grotz S. J., *Die Entwicklung des Bußstufenwesens in der vornicänischen Kirche*, Herder, Freiburg/Br., 1955, S. XXI, 490.

Über die Geschichte der kirchlichen Busse besitzen wir aus den letzten Jahrzehnten eine Reihe sehr gründlicher Arbeiten, wie die von Karl Adam, B. Poschmann, K. Rahner, Cartier, Amann u. s. w. Der Verf. der vorliegenden weitausholenden Untersuchung glaubt von seiner Seite aus noch neues Licht über eines der interessantesten Gebilde der Bussgeschichte bringen zu können. Das Buch ist eine fleissige Arbeit, aber es ist nicht immer leicht, dem V. zu folgen. Eine Hilfe findet man in den von Zeit zu Zeit gegebenen Zusammenfassungen. Gegenstand seiner Untersuchung ist das kirchliche Bussstufenwesen der vornicänischen Zeit, im Osten wie vor allem im Westen.

Im Anfang waren Kirchenbusse und Exkommunikation zwei ganz verschiedene Dinge. Jene war der Weg zum Nachlass der schweren Tatsünden. Exkommunikation war der endgültige Ausschluss aus der Kirche, der Apostaten und der rückfälligen schweren Sünder (bei

denen man die Möglichkeit einer Busse bezweifelte). Allmählich jedoch entwickelt sich bei Hermas, Clemens von Alexandrien, dem katholischen Tertullian eine Exkommunikation der Sünder heraus: wenn der Schuldige trotz dreifacher öffentlicher Rüge (correptio) des Bischofs seiner Beichtpflicht nicht genug tun will, verhängt dieser über ihn vor der Gemeinde feierlich den Ausschluss. Der Sünder wird damit aus der Kirche gestossen, bis er sich bekehrt, bis er bereit ist die über ihn verhängte Busse auf sich zu nehmen. Bei Origenes sind die beiden Teile, die Busse, die ausserhalb der Kirche geschieht, und die kirchliche Busse innerhalb der Gemeinschaft zu einem Ganzen verschmolzen, wenn auch das Gewöhnliche die Leistung der Kirchenbusse für sich ist. Diese bleibt auch bei Origenes unangetastet, während die Exkommunikation mitten in ihrer Wandlung von einer in der subjektiven Unbussfertigkeit des Sünders begründeten Massnahme, die den Zweck hat, die Hartnäckigkeit zu brechen und für die Busse reif zu machen, zu einer auf Grund objektiv schwerer Sünden verhängten Sühnemassnahme, zur ordentlichen Bußstufe der Hörenden sich entwickelt. Bei Cyprian dagegen hat die Exkommunikation nur mehr den Sinn, dass der Ausgestossene dazu geführt werde, durch seine persönlichen Bussleistungen sein Vergehen zu sühnen und Gott zum Verzeihen bereit zu stimmen. Denn die Kirche darf erst zur Busse im engeren Sinne und damit in die *communio* aufnehmen, wenn Gott von seiner Seite den Verzeihungswillen irgendwie bekundet hat: so durch das Zeugnis eines geistbegabten Confessors, oder durch Erleuchtung des Bischofs, oder durch den Entscheid eines Konzils.

Die Entwicklung ist also dahingegangen, dass die grosse Menge der Bussleistungen des Sünders, die zunächst zur eigentlichen Kirchenbusse im strengen Sinne gehörten, sich in die Exkommunikationsbusse verlagert hat. Beim Ende der Exkommunikationsbusse gibt der Bischof die *communio*, die Versöhnung mit der Kirche; damit beginnt die zweite Stufe, die eigentliche kirchliche Busse, die paenitentia. Am Abschluss dieser erhält der Sünder die *pax* (*divina*), durch die Handauflegung des Bischofs oder des vom ihm beauftragten Priesters, die *reconciliatio*, das eigentliche Sakrament der Busse. Diese Entwicklung gilt ebenso für den Westen wie den Osten. Hier ist man freilich bereit, — so die Didaskalie, die Wirkung der Handauflegung des Bischofs enger zu begrenzen. Es besteht also auch im Westen eine doppelte Busstation.

Der Verf. sucht weiterhin nachzuweisen, dass auch die andern Busstationen, die wir im Osten finden, ebenso in der lateinischen Kirche Eingang gefunden haben. Mir scheint seine Beweisführung hier zu versagen. Die von ihm vorgebrachten Gründe z. B. hinsichtlich der Autorität des Konzils von Nicaea für die Gesamtkirche, bezüglich der mangelhaften Terminologie der Bußstufen usw. scheinen mir gegenüber den Einwendungen nicht wirksam zu sein.

EMIL HERMAN S. J.

Theologica

Maria. Études sur la Sainte Vierge, sous la direction d'Hubert du Manoir S. I., professeur à l'Institut Catholique de Paris. T. I, Paris Beauchesne 1949, pp. 919; t. II, Paris Beauchesne 1952, pp. 1007; t. III, Paris, Beauchesne 1954, pp. 821.

Tra le grandi opere scritte sulla Madonna in questi ultimi anni la pubblicazione diretta dal R. P. du Manoir merita senza dubbio un posto d'onore, a giudicarne dai tre primi volumi ormai stampati, da completarsi con un quarto ed un quinto volume. L'editore si è visto costretto ad ampliare alquanto il suo primo disegno, che abbracciava tre tomi, ma conservandone le grandi linee.

Il primo volume raccoglie i contributi mariologici nel pieno senso della parola, e cioè le fonti della Mariologia: Sacra Scrittura, Santi Padri e Liturgia; l'elaborazione teologica della dottrina sulla Madonna, specialmente riguardo alla Mediazione, Maternità spirituale, Regalità ed Assunzione; e l'influsso del pensiero mariologico nel campo della controversia, della spiritualità e dell'apostolato. Il secondo volume si apre collo studio della Madonna nella letteratura e nell'arte, e si chiude con la storia del culto e della spiritualità mariana fino alla scuola di Berulle. A questo ultimo argomento viene totalmente consacrato il volume terzo, nel quale si prosegue la storia della Mariologia da Berulle fino al 1950. Del resto, questa divisione tra il secondo ed il terzo volume è da prendersi in un senso alquanto largo; giacchè la maggior parte degli articoli offrono la storia della Mariologia e della divozione mariana nelle diverse grandi famiglie religiose, senza limite di tempo.

In ciò appare il criterio dell'editore, criterio ampio, che lascia piena libertà ai numerosissimi collaboratori, senza sottometterli ad una rigidità inflessibile di schemi prestabiliti, di metodo di lavoro, di uniformità di sentenze.

I tre volumi pubblicati comprendono un totale di 92 articoli diversi. Questo solo rende impossibile una critica dettagliata dei singoli argomenti trattati. Perciò, dato il carattere della nostra Rivista, mi limiterò a quei contributi che riguardano più da vicino l'Oriente Cristiano. Essi sono più numerosi e rilevanti nel primo tomo; più rari nel secondo e terzo.

A dire il vero, tutto il primo volume è di grande interesse per quanti si occupano della Mariologia tra gli Orientali. Per essi riuscirà utilissimo leggere l'articolo di Mons. Jouassard: Marie à travers la Patristique (t. I, p. 69-157) e quelli del compianto P. E. Druwé S. I. sulla Mediazione (t. I, p. 417-572), forse il migliore, secondo la mia modesta opinione, della sezione teologica; del P. Koehler sulla Maternità spirituale (t. I, p. 573-600); del P. Roschini O. S. M. sulla Regalità della Madonna (t. I, p. 601-618), e dell'infaticabile P. Martino Jugie A. A., rapito l'anno scorso alla teologia orientale, sulla Assunzione

della Santissima Vergine (t. I, p. 619-658). I nomi bastano per raccomandare largamente tutti questi lavori.

Più direttamente e più esclusivamente si riferiscono all'Oriente altri cinque contributi di questo primo volume sulla Mariologia nelle Sacre Liturgie dell'Oriente. Non sono rappresentate tutte. L'editore avverte che in altro luogo dovrà trattarsi della Liturgia Copta. Bisogna pur riconoscere che non tutti gli studi sulla Madonna nelle Liturgie hanno la stessa ampiezza nè il medesimo valore. Il lettore troverà troppo brevi e scarne le pagine consacrate alla Liturgia Siro-maronita da M. Doumith (t. I, p. 327-340), da P. A.-M. Mossonnat O. P. alla Liturgia dei Caldei (t. I, p. 341-351; in realtà l'autore si contenta con il Breviario usato dai Caldei cattolici) e dal P. V. Tekeyan S. I. alla Liturgia Armena (t. I, p. 353-361). Invece, la Dottoressa Geneviève Nollet ci offre un bel lavoro sul Culto della Madonna nella Chiesa Etiopica (t. I, p. 363-413), lavoro condotto direttamente sulle fonti innologiche, sull'anafora detta di Ciriaco di Behnesâ (alla quale avrebbe potuto aggiungere quella più antica pubblicata a Parigi nel 1937 dal sacerdote etiopico Abba Tecle M. Semharay) e sulle ricchissime e variopinte tradizioni e leggende mariane degli Etiopi. Ancora più rilevante e più completo è il contributo del P. S. Salaville A. A. sulla Liturgia Bizantina o greco-slava (t. I, p. 247-326), dove passa in rassegna le feste della Madonna celebrate dai Bizantini, le solennità paraliturgiche come quella del mese mariano (il mese di agosto), le preghiere alla Madonna sparse nelle diverse Ore dell'Ufficio Divino, le devozioni popolari e finalmente gli Uffici votivi in onore della Vergine Madre di Dio, incominciando dall'Ufficio dell'Akathistos. Credo francamente che quest'articolo, frutto di una larga e profonda dimestichezza con la Liturgia dell'Oriente bizantino, è indubbiamente il migliore finora pubblicato su questo tema.

La Chiesa bizantina fornisce abbondanti materiali a Maurice Vloberg, il quale studia i vari tipi iconografici della Madre di Dio nell'arte bizantina (t. II, p. 403-443), vale a dire: la Madonna in maestà, la Madonna d'intercessione, l'Hodiguitria e la Madonna della tenerezza; mentre la Chiesa Russa offre occasione al P. M. J. Rouet de Journel S. I. per trattare sulle Icone più venerate nelle terre slave (t. II, p. 445-481).

La letteratura mariana orientale è rappresentata da un solo articolo, quello del P. F. Tailliez S. I. sulla Madonna nella letteratura popolare di Romania (t. II, p. 273-323), dissertazione dotta senza dubbio, piena di interessanti note di linguistica, ma che avrebbe trovato il suo posto naturale in altre riviste, meglio che in una raccolta di Mariologia.

Tutt'altra è l'impressione che lascia la lettura del P. S. Tyszkiewicz S. I. sulla Divozione alla Madonna tra i Santi Russi (t. III, p. 697-709). Il noto gesuita russo ci fa gustare la pietà verso la Madonna di Sergio di Radonež, di Cirillo di Bielo Oziero, di Abraamo di Gorodestk, Nilo Sorsky, Dimitrio di Rostov, Serafino di Sarov, e di moltissimi altri che si sono distinti nel culto professato alla Madre di Dio,

ed alla fine ci presenta una raccolta di opere sulla Madonna, largamente diffuse tra il popolo russo (da notare che in una di esse l'idea centrale è quella del Cuore della Madonna).

Finalmente, non posso ommettere il lavoro del Professore dell'Istituto Cattolico di Parigi, P. J.-M. Abd-el-Jalil O. F. M., sulla Vita di Maria secondo il Corano e l'Islam (t. I, p. 183-211).

I cultori della Mariologia Orientale debbono essere grati al P. du Manoir del posto che nella sua opera ha concesso ai temi riguardanti l'Oriente Cristiano. In una breve nota alla fine dell'articolo del P. Tyszkiewicz (t. III, p. 709-710) l'editore segnala i luoghi dove si tratta della Madonna nella Chiesa Russa ed annunzia nuovi contributi, come quelli del P. Ph. de Régis S. I. e del P. Dumont O. P. che usciranno nel tomo IV, e la sintesi di teologia mariana bizantina e russa del P. Wenger A. A., riservata per il tomo V, tomi che speriamo siano presto dati alla stampa.

MAURIZIO GORDILLO S. I.

Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart. Im Auftrag der Theologischen Fakultät S. J. Sankt Georgen Frankfurt/Main herausgegeben von Aloys GRILLMEIER S. J. und Heinrich BACHT S. J. Band III. *Chalkedon heute.* Echter-Verlag Würzburg 1954. x + 981 Seiten (*).

Mit dem vorliegenden Band ist das grosse kirchengeschichtlich-theologische Gemeinschaftswerk über Chalkedon zum Abschluss gekommen. Die Beiträge des I. Bandes sind zusammengefasst unter dem Titel « Der Glaube von Chalkedon », die des II. Bandes unter dem Titel « Entscheidung um Chalkedon ». Hieran schliessen die Untersuchungen des III. Bandes an und handeln in Abschnitt VIII über das chalkedonische Motiv in der katholischen Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts, in Abschnitt IX über Chalkedon im Gespräch zwischen Konfessionen und Religionen. Zur leichteren Benutzung des Werkes und zum weiteren Studium sind ein Schrifttumsverzeichnis zur Geschichte des Konzils von Chalkedon (von Adolf SCHÖNMETZER S. J.) beigefügt wie ein Sigelverzeichnis zum Gesamtwerk, Nachträge und Berichtigungen, ferner Register (I. Stellen aus der Hl. Schrift, II. Griechische Begriffswörter, III. Lateinische Begriffswörter, IV. Personen- und Sachweiser).

Der Abschnitt VIII enthält acht teils umfangreiche Studien: Karl RAHNER S. J., Innsbruck, *Chalkedon-Ende oder Anfang?* (S. 3-49); Bernhard WELTE, Freiburg i. B., *Homoousios hemin. Gedanken zum Verständnis und zur theologischen Problematik der Kategorien von Chalkedon* (S. 51-80); Joseph TERNUS S. J., Frankfurt/Main, *Das Seelen- und Bewusstseins-*

(*) Band I ist in Vol. XVIII (1952), S. 415-419, Band II in Vol. XX (1954), S. 187-190 besprochen.

leben Jesu. Problemgeschichtlich-systematische Untersuchung (S. 81-237); Yves M.-J. CONGAR O. P., Le Saulchoir, *Dogme christologique et Ecclésiologie. Vérité et limite d'un parallèle* (S. 239-268); Jean DANIÉLOU S. J., Paris, *Christologie et eschatologie* (S. 269-286); Franz X. ARNOLD, Tübingen, *Das gott-menschliche Prinzip der Seelsorge und die Gestaltung der christlichen Frömmigkeit* (S. 287-340); Josef Rupert GEISELMANN, Tübingen, *Der Einfluss der Christologie des Konzils von Chalkedon auf die Theologie Johann Adam Möhlers* (S. 341-420); Heinrich FRIES, Tübingen, *Die Dogmengeschichte des fünften Jahrhunderts im theologischen Werdegang von John Henry Newman* (S. 421-454).

In Abschnitt IX folgen neun weitere Untersuchungen: Yves M.-J. CONGAR O. P., *Regards et réflexions sur la christologie de Luther* (S. 457-480); Johannes L. WITTE S. J., Groningen, *Die Christologie Calvins* (S. 487-529); Joseph TERNUS S. J., *Chalkedon und die Entwicklung der protestantischen Theologie. Ein Durchblick von der Reformation bis zur Gegenwart* (S. 531-611); Hermann VOLK, Münster/W., *Die Christologie bei Karl Barth und Emil Brunner* (S. 613-673); Rudolf SCHNACKENBURG, Dillingen/Donau, *Der Abstand der christologischen Aussagen des Neuen Testamentes vom chalkedonischen Bekenntnis nach der Deutung Rudolf Bultmanns* (S. 675-693); Bernard LEEMING S. J., Heythrop, *Reflections on English Christology* (S. 695-718); Bernhard SCHULTZE S. J., Rom, *Chalkedon in der neuen russischen Theologie* (S. 719-763); Joseph GILL S. J., and Joseph OLŠR S. J., Rom, *The Twenty-eighth Canon of Chalcedon in Dispute between Constantinople and Moscow* (S. 765-783); Joseph NEUNER S. J., Poona, *Das Christus-Mysterium und die indische Lehre von den Avatāras* (S. 785-824).

Zu Recht stehen am Anfang des Bandes zwei Beiträge, die von Rahner und Welte, in denen der Leser theologisch-spekulative Anregung in Fülle erhält. Wer den Beitrag Rahners liest, muss in seiner Überzeugung bestärkt werden, dass Glaubensdefinitionen nicht — wie des öfteren östliche Theologen gegen Rom betonen — eine Einengung bedeuten, sondern eine feste Grundlage bilden für eine Erweiterung der Erkenntnis der offenbarten Geheimnisse. Chalkedon ist gewiss relativ ein Abschluss; aber es ist viel mehr neuer Anfang, auch heute noch. Rahner versucht — sozusagen dialektisch — von zwei verschiedenen Seiten an die christologische Definition heranzugehen; zuerst betont er stark die Wirklichkeit der wahren Menschennatur in Christus, ihre « Eigengültigkeit » (9); im weiteren Verlauf seiner Untersuchung aber (11 ff.) versucht er diese Menschennatur in ihrem menschlichen Selbstbewusstsein, in ihrem Wissen von ihrer Zugehörigkeit zum Logos durch die hypostatische Union nicht so sehr von ihrer visio immediata zu unterscheiden, sondern mit ihr aufs engste zu verbinden. Rahners Auffassung kulminiert in der Behauptung (22), dass die visio immediata die Folge, nicht die Voraussetzung des bewussten Beim-Logos-seins der Seele Christi sei: sie « ist die hypostatische Union selbst, insofern diese notwendig ein '*intelligibile actu*' im *intelligens actu* der menschlichen

Seele Christi ist ». Es handle sich in der visio beatifica, immediata nicht so sehr um eine gegenständliche Mitteilung (11), als um etwas mit dem menschlichen Selbstbewusstsein der unio hypostatica von selbst und naturgemäss Gegebenes. Während Rahner also zunächst mehr mit Galtier an das Problem herantritt, nähert er sich in der Folge mehr der Auffassung Parentes, ohne jedoch eindeutig klar dessen These von der unica existentia Christi anzunehmen. Es ist also vor allem die von Rahner behauptete Identität weiter zu untersuchen und zu überprüfen. — Besonders anregend sind auch die Wünsche Rahners, die theologische Anthropologie in engere Verbindung mit der Christologie zu bringen; nicht sosehr den natürlichen, wenn auch in der Gnade geschaffenen Menschen, sondern den Gottmenschen als Norm anzusehen; die Einzigkeit, aber auch die universale Bedeutung des Gottesbewusstseins Christi zu betrachten. Kurz, es finden sich bei Rahner zahlreiche Hinweise zur Vertiefung der theologischen Anthropologie, der Geschichtstheologie, der klareren Erkenntnis des Verhältnisses der trinitarischen Theologie zur Heilsökonomie.

Während Rahner nur gewisse Problemkreise umschreibt und vielfach nur andeutet, legt uns Welte in seinen Erwägungen über das « Homoousios hemin » eine klar eingeteilte und durchgeführte Erwägung vor über die menschliche Natur und Hypostase, über die Offenheit und Abgeschlossenheit des Menschen, in sich und in seinem Verhältnis zu den übrigen Geschöpfen und zu Gott, um dann diese anthropologischen Spekulationen in einem zweiten Teil auf Christus zu übertragen, und zwar in zwei Stufen: in der Frage nach der inneren Möglichkeit einer hypostatischen Einigung des menschlichen Seins mit dem göttlichen und nach der Kontinuität einer solchen hypostatischen Einigung mit dem Menschentum überhaupt; sodann in der Frage nach der geschichtlichen Wirklichkeit und dem Wesen der hypostatischen Einigung als theologischer Aufgabe.

Ternus behandelt in seiner Dissertation — der längsten des ganzen Bandes — das Problem der « Psychologie Jesu », angefangen vom christlichen Altertum durch die Jahrhunderte bis zur gegenwärtigen Kontroverse um den « homo assumptus », um die Logos-Hegemonie in Christus, die relative Autonomie des menschlichen Seelenlebens, das « psychologische Ich » Jesu, um die Einheit des Bewusstseins Christi des Gott-Menschen. Die Darlegungen des Verfassers sind ausserordentlich sachlich und zuverlässig, tiefgründig und im wesentlichen klar, wenn auch — selbst für den Fachmann — nicht immer leicht verständlich. In der Kontroverse Galtier-Parente steht Ternus in der Hauptsache auf Seiten Galtiers.

Es wäre vielleicht nicht überflüssig gewesen, Ausdrücke wie « wirkmässig » und « wirkursächlich » (131) in ihrem Gegensatz noch weiter zu klären, ähnlich an sich ziemlich unbestimmte, bildliche Ausdrücke wie « phänomenologische Mitte » des menschlichen Bewusstseinsfeldes Christi (220), « Ich-Mitte » (221; 235 wird die « einende Bewusstseinsmitte » anscheinend mit « dem Ich des mensch-

lichen — Bewusstseins Christi » gleichgesetzt; 236 ist von der göttlichen Person die Rede, die dem menschlichen Bewusstsein Jesu nicht « seine Ichmitte » gebe; u. a.). — Besonders gut ist dem Verfasser die Darstellung der Probleme der modernen Theologie gelungen; nennen wir beispielsweise seine Erwägungen über Schells christologischen Psychologismus (183).

Congar untersucht in einer sehr anregenden und scharfsinnigen Studie den Parallelismus zwischen Christus und Kirche, zwischen — wie man sich des öfteren ausdrückt — der « Gottmenschheit » der Person Christi und der « Gottmenschheit » des mystischen Leibes des Herrn. Bildet die Kirche eine einige göttliche Person, mit zwei Naturen und Tätigkeiten? Congar fragt, da es in der Kirche genau genommen keine göttliche Person noch auch eine göttliche Natur gibt, was denn in der Kirche die Rolle der göttlichen Person und der göttlichen Natur übernehme. Er antwortet, dass es ein göttliches Element und ein menschliches in der Kirche gebe und dass zwischen Christus und Kirche eine persönliche Verbindung bestehe. Die Kirche ist gleichsam die Ausdehnung, die Fortsetzung Christi.

Vielleicht lässt sich sagen, dass die schon patristische Auffassung des Christus totus (255 f.), d. h. Haupt und Glieder, uns — über das hinaus, was Congar zugibt — ermächtigt, von einer, wenn auch nur inadäquaten Identität zwischen Christus und Kirche zu sprechen. — Selbstverständlich nimmt der begnadete Mensch nicht so an der Gottheit teil, wie Christi Menschheit durch die persönliche Einigung. Gleichwohl könnte die folgende Behauptung katholischer Theologen, die Congar sich zu eigen macht, in Hinblick auf 2 Petr. 1, 4 minimalistisch erscheinen: « Nous participons aux o p é r a t i o n s de vie de Dieu, nous avons, dans le Saint-Esprit, communion avec lui dans les objets de sa vie, nous ne participons pas à l'être de Dieu » (254; vgl. 249). — Zu wünschen wäre, dass Congar seine Untersuchung in einer bereits angekündigten Studie (268) auf die orthodoxe und protestantische Ekklesiologie ausdehnen möge.

Die vier folgenden Artikel bilden für den nicht an theologische Spekulation gewohnten Leser eine leichtere und angenehmere Lektüre, sind also auch einem weiteren Leserkreis zugänglich.

Daniélou entwickelt in sehr übersichtlicher Weise das Thema von Christologie und Eschatologie. Christus ist ja nach den Prophezeiungen des Alten Testamentes Ziel und Ende des Alten Bundes, aber er ist auch Ziel und Ende der gesamten Heilsordnung. Chalkedon gibt uns darüber Auskunft, wie Christus im Mittelpunkt und am Ende der Menschheitsgeschichte steht. So erweisen sich die Erwägungen Daniélous als Betrachtungen über die Theologie der Geschichte.

Arnold zeigt die Bedeutung des chalkedonischen gott-menschlichen Prinzips für die Pastoraltheologie, für die Liturgie und das christliche Frömmigkeitsleben. Dies Prinzip scheint ihm ideal durchgeführt in der römischen Liturgie, hat aber in Seelsorge und Frömmigkeit im Lauf der Jahrhunderte immer wieder Schmälerungen erfahren, Einseitigkeiten und Verzeichnungen, so durch Überbetonen

des göttlichen Prinzips oder durch zu starke Akzentuierung des menschlichen, was sich entweder durch Verzeichnung der Christusgestalt ins Rein-Göttliche äussert, durch Vortreten des Dreifaltigkeits-Bekenntnisses vor den Heilswerk-Gedanken, durch Verselbständigung der Marien- und Heiligenverehrung, Einengung des Kirchenbegriffs, oder aber anderseits durch eine übermässig historisierende Schau Christi und seines Heilswerks, durch Verfälschung der Christus-Gestalt ins Rein-Menschliche oder aber auch durch dogmatische Entleerung der Lehre von der Kirche und ihren Wirkformen.

Man liest die langen Ausführungen Arnolds, die klar eingeteilt und zielbewusst angeordnet sind, bis zum Ende mit Spannung. Dass dabei im Leser ein vorwiegend negativer Eindruck vom christlichen Frömmigkeitsleben der Jahrhunderte entsteht, ist mit der Wahl des Themas und seiner kritischen Sicht gegeben. Doch sicher verkennt der Verfasser nicht die Tatsache, dass in der Entwicklung der Frömmigkeit auch Reichtum und Abwechslung liegt und dass es den Menschen keiner Periode gegeben ist, die ganze Fülle der geoffenbarten Wahrheit harmonisch darzustellen.

Geiselmann macht bekannt mit dem Werdegang der Christologie Möhlers. Erst deutet Möhler die Kirche entweder vom Menschen her oder vom göttlichen Prinzip des Hl. Geistes aus. In der Folge versucht er immer mehr beide Prinzipien miteinander zu verbinden. Einen ersten solchen Versuch stellt « Die Einheit in der Kirche » dar, wo die Kirche als der vom Hl. Geist gestaltete lebendige Organismus erscheint. Doch erkennt Möhler bald die Ungenauigkeit des neu gewonnenen Kirchenbildes und sucht nun sein Kirchenbild zu entromantisieren und immer mehr, vor allem in der « Symbolik », der Christologie des Konzils von Chalkedon gleichzugestalten. Demnach sieht er die Einheit des Göttlichen und Menschlichen an der Kirche in Analogie zur Christologie des 4. allgemeinen Konzils: Die Kirche als die andauernde Fleischwerdung des Sohnes Gottes.

Fries zeigt Newmans innere Krise auf und die durch die Berührung mit der Dogmengeschichte des fünften Jahrhunderts, der Geschichte des Dogmas von Chalkedon hervorgerufene Wandlung seiner christlich-kirchlichen Überzeugung. Newman zieht aus der Bekanntschaft mit diesen Zusammenhängen seine Folgerungen bezüglich des unfehlbaren Lehramtes, des Entwicklungsgesetzes in der Kirche und der Identität der Kirche der Väter mit der römischen Kirche von heute. Mit anderen Worten, die Berührung mit Chalkedon hat Newman zum grossen katholischen Theologen gemacht.

Im folgenden Abschnitt werden Aufsätze über die Christologie der beiden bedeutendsten Vertreter des entstehenden Protestantismus, Luther und Calvin (Congar und Witte) geboten. Ternus zieht die Verbindungslinie bis zur Gegenwart, während sich je ein Artikel dann noch insbesondere mit der Theologie bedeutender Vertreter des gegenwärtigen protestantischen theologischen Gedankens beschäftigt: Karl Barth und Emil Brunner (Volk) und Rudolf Bultmann (Schnackenburg). Auch die englische protestantische Theologie ist nicht vergessen (Leeming).

Gegen unsere Untersuchung über Chalkedon in der neuen russischen Theologie, genauer in der kirchengeschichtlichen Forschung wie in der offiziellen Theologie und in der neurussischen Gnosis, könnte man den Einwurf erheben, dass sie durch Hinweise auf die chalkedonische Theologie der übrigen Ostchristen, vor allem der Griechen, ergänzt werden müsste. Doch lässt sich nicht leugnen, dass ein origineller, eigenständiger theologischer Gedanke besonders bei den Russen zu finden ist.

Olšr und Gill berichten über die für die gegenwärtige Lage Konstantinopels und Moskaus überaus bezeichnenden Jurisdiktionsstreitigkeiten zwischen den Vertretern dieser beiden Patriarchate. Es handelt sich um einen jurisdiktionell-kanonistischen Streit, in dem man sich zur Stützung der eigenen historischen Rechte vor allem auf den sogenannten 28. Kanon von Chalkedon beruft, in dem aber auch verschiedene theologische, auch christologische Fragen in die Diskussion geworfen wurden. Die beiden Verfasser haben sorgfältig die in Frage kommenden Quellen zum Streit gesammelt (gelegentlich ist ihnen einiges entgangen, so z. B. die Diskussion zwischen Troickij und dem russischen Priester A. Šmeman: siehe z. B. im *Messager de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale*, 1951, Num. 7-8, S. 10 ff.; 49 ff.; später zusammengefasst in Istina, 1954, Num. 1, S. 30 ff).

Den würdigen Abschluss des dritten Bandes und des ganzen Werkes über Chalkedon bildet ein Aufsatz über das Christus-Mysterium und die indische Lehre von den Avatāras. J. Neuner, Professor am De Nobili College in Poona, zeigt, wie grundverschieden vom Dogma von Chalkedon, d. h. der wahren Menschwerdung des Sohnes Gottes, doch die hinduistische Lehre von den « Herabkünften Gottes », die indischen Inkarnationslehren sind. Neuner geht dann im einzelnen der philosophischen Deutung der Avatāras nach. Er ist geneigt, trotz Vielgötterei und Mythologie, in den Avatāras das Christus-Mysterium als ihren Kern zu sehen, insofern die Verehrer der Avatāras den unbekannten Gott verehren, zu Christus dem menschgewordenen Gotte hin gläubigen Herzens irgendwie geöffnet sind.

Schliessen wir mit einem Hinweis. Nützlich wäre in diesem Werk über Chalkedon das, was wir eine « Querverbindung » nennen möchten. Eine solche Querverbindung ist durch die Arbeit des Verfassers der Register, dem wir unseren besonderen Dank schulden, erheblich erleichtert. Der innere Zusammenhang der einzelnen Beiträge erschliesst sich aber schon bei der aufmerksamen Lesung. Wer zum Beispiel als Vertreter oder Spezialist der Osttheologie die einzelnen Artikel liest, findet in jedem von ihnen Bekanntes oder Verwandtes. Mehr als ein Anliegen Rahners Zusammenhang zwischen Christologie und Anthropologie, das Herausstellen der Einzigkeit des göttlichen Bewusstseins Christi, eine christozentrische Geschichtstheologie, u. a. ist zum Teil in der russischen Theologie bereits aufgegriffen oder verwirklicht worden. Mehr als ein russischer Religionsphilosoph oder Theolog hat sich mit dem von Ternus so ausführlich dargelegten

Problem des Bewusstseinslebens Jesu beschäftigt. Die Parallele Christus-Kirche (Congar) ist ein Kernstück des von Soloviev herkommenden christologischen Gedankens. Besonders dem christlichen Osten hat man monophysitische Tendenzen oder eine Schmälerung des menschlichen Prinzips in der Frömmigkeit (vgl. Arnold, der jedoch hauptsächlich vom christlichen Westen spricht) vorgeworfen. Möhler hat, mehr als gemeinhin bekannt ist, den christologisch-ekklesiologischen Gedanken des Vaters der neurussischen Ekklesiologie, A. S. Chomjakov, beeinflusst. In Soloviev – den deshalb M. d'Herbigny « un Newman russe » genannt hat – fand im Anschluss an Chalkedon ein ähnlicher innerer Umbruch statt wie in Newman. Mannigfaltig sind sodann die Einflüsse des protestantischen theologischen Gedankens auf die neuere russische Christologie, Einflüsse die besonders spürbar werden in der Kenosis-Lehre und in der Lehre von der Erlösung.

BERNHARD SCHULTZE S. J.

1054-1954. L'Eglise et les Eglises. Neuf siècles de douloureuse séparation entre l'Orient et l'Occident. Etudes et travaux offerts à Dom Lambert Beauduin. Editions de Chevetogne. Vol. I, 1954, *XVII*, 488 pages. Vol. II, 1955, 525 pages.

Zu den Bahnbrechern auf dem Gebiet der Arbeit für die Wiedervereinigung aller Christen gehört ohne Zweifel der verehrte Jubilar, dem diese inhaltsreiche und vielseitige Festschrift gewidmet ist. Es wird für ihn keine kleine Freude gewesen sein zu sehen wie seine Arbeit schliesslich reiche Frucht gebracht hat. Der Name des « Unionsklosters » ist in der ganzen Welt bekannt geworden, soweit sie für religiöse Fragen offen ist und die Zeitschrift « Irénikon » ist nicht nur in katholischen, sondern auch in orthodoxen und protestantischen Kreisen hochgeschätzt.

Die Vollendung des 80. Lebensjahres des hochw. P. Lambert Beauduin fiel zusammen mit der 900. Wiederkehr des Jahres wo man den Beginn des grossen Schismas zwischen Orient und Occident, zwischen Ost- und Westkirche anzusetzen pflegt. Es ist begreiflich, dass man deshalb dieser Trennung und ihrer Bedeutung für die Geschichte der Kirche besondere Aufmerksamkeit geschenkt hat. Eine eingehende Besprechung der verschiedenen Beiträge und eine Auseinandersetzung mit ihnen ist natürlich an dieser Stelle leider nicht möglich, schon mit Rücksicht auf den zur Verfügung stehenden Raum.

Nach den einleitenden Worten des Herausgebers P. Dom Olivier Rousseau, gibt der 1. Beitrag von P. Yves Congar O. P., « Neuf cents ans après » (pp. 1-95), als Ziel an: « de proposer aux théologiens quelques éléments d'une interprétation de la réalité historique du ' schisme oriental '. En bref, celui-ci nous apparaît comme constitué par l'acceptation d'une situation où chaque partie de la chrétienté vit,

se comporte et juge sans tenir compte de l'autre. Éloignement, provincialisme, situation de non-rapports, ' état d'ignorance réciproque ', un mot anglais difficilement traduisible exprime tout cela, celui d' ' estrangement '. Le schisme oriental s'est fait par un ' estrangement ' progressif, et il est constitué par l'acceptation de cet ' estrangement ': telle est la conclusion qui nous paraît ressortir de l'analyse suivante » (p. 7-8). Wie P. Congar ausdrücklich betont, will er nicht eine allseitige Darstellung geben, was viel mehr Platz verlangt hätte, sondern sich mit der Zusammenstellung des einschlägigen Stoffes begnügen. Die Wirkkräfte, die zum Schisma führten, waren *a*) politische, *b*) kulturell-religiöse, *c*) kirchliche. Wie der Name des Verfassers schon gewährleistet, ist seine Untersuchung ebenso sorgfältig wie unparteiisch, offen auch anderen Auffassungen gegenüber (vgl. S. 41).

Die nächstfolgenden Beiträge befassen sich mit dem Schisma unter dem Gesichtspunkt der biblischen und der Vätertheologie. Lucien Cerfaux behandelt « L'unité du corps apostolique dans le Nouveau Testament » (pp. 99-110); Dom Jacques Dupont O. S. B. spricht über « Le Schisme d'après saint Paul » (pp. 111-128); Jean Daniélou S. J. über « ΜΙΑ ΕΚΚΛΕΣΙΑ chez les Pères grecs des premiers siècles » (pp. 129-140), Dom Théodore Strotmann O. S. B. nimmt als Gegenstand: « Le conflit des Anges et des Hommes, raison dernière des schismes d'après la théologie patristique » (pp. 141-162). Schliesslich kommt der hl. Augustinus zu Wort in dem Beitrag des P. Maurice Pontet S. J.: « La notion de schisme d'après saint Augustin » (pp. 163-180).

Im 3. Teil über die Geschichte und die gegenseitigen Beziehungen der alten kirchlichen Metropolen schildert Gustave Bardy unter dem Titel: « Alexandrie, Rome, Constantinople », wie es im Orient zur Vorherrschaft des Sitzes von Konstantinopel kam (183-208). Dom Hilaire Marot O. S. B. zeigt in seinem Beitrag « Les Conciles romains des IVe et Ve siècles et le développement de la Primauté » (pp. 209-240), wie die Päpste immer bemüht waren, den Glaubensstreitigkeiten zuvorzukommen durch Einberufung eines römischen Konzils, in Rom selbst oder in Italien oder wenigstens im Westen. Man war misstrauisch gegen die Orientalischen Konzilien. Der Vf. bedauert nur, dass man sich nicht mehr bemüht hat, die römischen Entscheidungen in einer den Orientalen zugänglicheren Form darzubieten. In seinen « Réflexions sur les schismes à l'époque des premiers conciles », besonders denen der Nestorianer und Monophysiten, findet Charles Moeller im Anschluss an Leontios von Jerusalem sechs Prinzipien vor, deren Nichtbeachtung verhängnisvolle Folgen für die Kirche gehabt hat. Diese sind I: le principe de croissance, dessen Gegner jede Entwicklung der Dogmen, bzw. ihres Verständnisses ablehnen, um auf einer Vorstufe stehen zu bleiben, wie die Nestorianer und Monophysiten; II: le principe d'homogénéité, die Übereinstimmung mit den schon früher festgesetzten Wahrheiten; III: le principe d'analogie: es gilt nicht allen Konzilien, noch allen Akten des Konzils den gleichen Wert beizule-

gen; IV: principe de discrétion: hierfür hat der Vf. das Beispiel Leo's I., der bei Beginn des Konzils von Chalkedon durch seine Legaten erklären liess, es sei nicht wünschenswert, dass ein neues Glaubensbekenntnis verfasst werde; V: principe d'équilibre. Seine Nichtbeachtung hat auf die Schismen des V. und VI. Jahrhunderts im Osten belastend gewirkt. « En s'en tenant à la problématique propre à cette époque, il apparaît que la faute des empéreurs et de certains théologiens fut de vouloir faire triompher non pas seulement la foi traditionelle, mais *une* école théologique aux dépens des autres ». VI: principe de charité. Dies wurde vor allem verletzt. Der Beitrag von Dom David Amand de Mendieta, « Damase, Athanase, Pierre, Mélèce et Basile. Les rapports de communion ecclésiastique entre les Eglises de Rome, d'Alexandrie, d'Antioche et de Césarée de Cappadoce (370-379)» kommt zum Ergebnis, dass tatsächlich die Orientalen – so auch Basilius selbst - keine kirchliche Gemeinschaft mit Rom gehabt haben. Das nicht zu behebende Hindernis bildete die gegensätzliche Stellung zu Meletius, bzw. Paulinus (pp. 261-277).

In meinem Beitrag habe ich zu zeigen versucht, welche Schlüsse man aus der « Absetzung und Abdankung der Patriarchen von Konstantinopel » für das Verhältnis zwischen Kaiser und Patriarchen ziehen kann (pp. 281-307). Sehr dankenswert ist der Beitrag von Dom Bernard Capelle: « Le Pape Léon III et le Filioque » (pp. 309-322). Man weiss, dass die Mönche des lateinischen Oelbergsklosters sich im Jahre 808 an Papst Leo III. mit der Bitte um Hilfe gegen die griechischen Mönche wandten, weil diese ihnen beim Gesang des Credo die Zufügung des « Filioque » verbieten wollten. Sie beriefen sich dabei auf die Gewohnheit der kaiserlichen Kapelle in Aachen. Der Papst sandte diesen Brief mit einer kurzen Note an Karl den Grossen, sowie ein Glaubensbekenntnis, dessen Text man in der sogenannten « fides Leonis » zu haben glaubte, die in den Handschriften an den Brief angeschlossen ist und die sehr energisch das Filioque betont. D. C. weist nach, dass dieser Text unter den Werken Alcuins veröffentlicht und unzweifelhalt diesem zuzuschreiben ist. Die vollständig ablehnende Haltung des Papstes in der Frage der Zufügung des Filioque ergibt sich klar aus dem Protokoll des Empfangs der kaiserlichen Gesandten bei Leo III. im Jahre 810. Der Grund dieser Stellungnahme des Papstes liegt nicht in einer Ablehnung des Flioque als solchen, sondern in der Ablehnung einer Einfügung in den Text des Credo, den er unverändert erhalten will.

Schon in seinem gelehrten Buch « The Making of Central and Eastern Europe », London 1949, hatte Francis Dvornik auf die Verehrung abendländischer Heiligen und die Verbreitung abendländischer Gebete im Kiewer Russland hingewiesen. In seinem Art. « Les Bénédictins et la Christianisation de la Russie » (pp. 323-340) geht er den Einflüssen, welche die böhmischen Benediktiner vor allem nach der Herstellung einer gemeinsamen Grenze zwischen beiden Ländern auf das Kiewer Russland ausgeübt haben, mehr im einzelnen nach. Dabei tritt die Haltung des hl. Adalbert, den man noch kürzlich als

Feind des altslawischen Ritus betrachtet hat, in ihr wahres Licht. Selbst dem lateinischen Ritus zugehörig, liess er in seiner Diözese beiden Riten freies Feld. Über « Schisma und Kaiserhof im Jahre 1054 » zu schreiben war niemand geeigneter als Anton Michel, der in einem langen Artikel (pp. 351-440) gleichsam das Fazit seiner jahrzehntelangen Arbeiten über die Vorbereitung, den Verlauf und die Folgen des orientalischen Schisma zieht. Neu ist vor allem die Berücksichtigung des Michael Psellos und seiner Bedeutung für die Trennung. Z. T. auf unveröffentlichten Quellen beruht das Bild, das uns Oskar Halecki in « Rome, Constantinople et Moscou au temps de l'Union de Brest » (pp. 441-474) gibt für die Zeit, in der die Union von Brest-Litowsk zustande kam, mit den Wirrnissen und Kämpfen und dem Gegensatz politischer, kirchlicher und religiöser Interessen, die Betrügern und Hochstaplern die Möglichkeit boten eine grosse Rolle zu spielen, wie jenem Alexander Komulović, den man als « nonce slave à Moscou » bezeichnete. Einen kurzen, aber guten Überblick über das Kiewer Russland gibt schliesslich Pierre Kovalevsky, « L'Église russe en 1054 » (475-483). Nicht alle werden freilich ihm folgen, wenn er über die Hypothese Prisselkovs schreibt: « on en est venu à la quasi-certitude que le christianisme a été implanté en Russie par les Bulgares, et que c'est au patriarcat (archevêché) d'Ochrida que l'Église doit son institution canonique », p. 478. Der Bruch mit dem Abendland « ne se produira que par la croisade des Suédois et les Ordres germaniques (1240-1242) ».

Während der Band I fast ganz von katholischen Verfassern geschrieben ist, findet man im II. Band auch orthodoxe und protestantische Verfasser. Im Teil V, « Monachisme et Spiritualité dans l'Orient byzantin » spricht zunächst Dom Pierre Dumont O. S. B. über « Vie cénobitique ou vie hésychaste dans quelques ' typica ' byzantins » (pp. 3-13), wobei es vor allem um Athanasius, den Gründer der Grossen Laura auf dem Athos und Christodulos, den Gründer des Patmosklosters geht. Archimandrit Cyprien Kern vom Institut de théologie orthodoxe de Paris, in seinem Beitrag: « ' Homotheos ' et ses synonymes dans la littérature byzantine » hebt die Bedeutung hervor, die die Lehre von der Vergottung des Menschen für die orthodoxe Frömmigkeit gehabt hat. « Dans la sotériologie orientale, l'accent logique se pose plutôt sur la transfiguration intégrale de notre composé, que sur la méditation de l'humanité du Christ dans l'œuvre de notre rédemption » (pp. 15-28). Über « Palamismus und Vätertradition » schreibt Endre von Ivánka und stellt dabei fest, dass « die neueren Vertreter des Palamismus sich in einem wesentlichen Punkte von der palamitischen Lehre entfernen, wie sie faktisch im XIV. und XV. Jahrhundert vertreten wurde... ». Wichtig ist das Ergebnis, das seine Untersuchung herausstellt: « Spekulativ richtig und zugleich im Sinne der Vätertradition behandelt, muss also die Lehre von den ungeschaffenen Energien keineswegs ein weiterer Differenzpunkt zwischen dem östlichen und dem westlichen theologischen Denken werden, sondern kann vielmehr zu einer

Annäherung der beiden theologischen Mentalitäten an Hand des gemeinsamen Problems, und zu einem Sich-finden auf der Linie der gemeinsamen Vätertradition führen » (pp. 29-46). Jean Meyendorff vom Institut de théologie orthodoxe de Paris sieht in seinem Artikel « Un mauvais théologien de l'unité au XIV[e] siècle: Barlaam le Calabrais » (pp. 47-64), in dem Mönchsphilosophen vor allem den glänzenden Vertreter des griechischen Humanismus des XIV. Jahrhunderts, unverstanden in Konstantinopel und enttäuscht vom Obscurantismus der Mönche.

In Teil VI: « Théologie et Liturgie » gibt Dom Emmanuel Lanne O. S. B., « Notes sur la situation d'Israel par rapport aux schismes dans l'Eglise chrétienne » (pp. 67-86). Sehr persönlich und eigen ist der Beitrag von Irénée Dalmais O. P. « Le Temps de l'Eglise » (pp. 87-103). Der bekannte griechisch-orthodoxe Kanonist Hamilcar S. Alivisatos sucht nach der Methode das grosse Schisma zu überbrücken: « Les deux régimes dans l'Eglise unie avant le schisme » (pp. 105-116). Eine vertiefte Einsicht in die Gründe der Glaubensspaltung zu erhalten ist das Anliegen von P. Viktor Warnach O. S. B. in seinem Beitrag: « Byzanz und Rom in motivtheologischer Sicht » (pp. 117-158). Wenn man auch bisweilen eine grössere Vorsicht anraten möchte, und den gewiss sehr verdienstlichen, aber nicht immer wissenschaftlichen Veröffentlichungen von J. Tyciak manchmal einen zu grossen Glauben eingeräumt findet, kann die Studie viel Anregung geben.

Die folgenden Beiträge beziehen sich auf die orthodoxe Theologie: Georg Florovsky, « Christ and his Church. Suggestions and Comments » der wertvolle Anregungen gibt für den Traktat der « Ecclesia » (159-170). Paul Evdokimov vom Institut de Théologie orthodoxe de Paris spricht « De la nature et de la grâce dans la Théologie de l'Orient » (pp. 171-195); Panagiotis J. Bratsiotis behandelt « La signification du dogme dans la Théologie orthodoxe » (pp. 197-206). Wo jetzt die Frage einer stärkeren Beteiligung der Gläubigen bei der Anaphora brennend geworden ist, weist Panagiotis Trembelas, « L'audition de l'anaphore eucharistique par le peuple » nach, dass zu früheren Zeiten das Volk bei dem Gesang der Anaphora beteiligt war; das galt bis zu Beginn des VII. Jahrhunderts, wo noch Johannes Moschus den Brauch bezeugt. Erst später wurde in manchen Handschriften ein *mystikôs* hinzugefügt (pp. 207-220).

Teil VII. ist dem abendländischen Schisma und der Reformation gewidmet. Dom Jean Leclercq gibt « Points de vue sur le grand Schisme d'Occident » (pp. 223-240). Dom Paul de Vooght stellt die Frage: «Quel est le sens de la 30[e] proposition de Huss: "Nullus est episcopus dum est in peccato mortali ", condamnée par le Concile de Constance? » (pp. 241-261). Über « la Réforme du XVI[e] siècle et les conciles œcuméniques » schreibt Pierre-Yves Emery de la Communauté de Taizé (pp. 263-281). Jaques Courvoisier handelt « Du Schisme dans la tradition et dans l'histoire des Églises réformées » (pp. 283-307); Jean-Jacques von Allmen legt ein Wort ein « Pour un Prophétisme sacramentel » (pp. 309-343).

Teil VIII hat den Titel: « Problèmes unionistes modernes et Oecuménisme ». Maurice Villain S. M. erzählt uns von einem Konvertiten der in dem schicksalvollen Jahre 1841 für Newman von Bedeutung wurde: « Un Promoteur de la 'Corporate Reunion' Ambrose Phillips de Lisle » (pp. 347-368). « Un moine de l'Eglise d'Orient » schreibt über « la signification de Soloviev » (pp. 369-373). Indem er den Philosophen und den Dichter beiseite lässt, und nur den ganz von der Einheit ergriffenen Christen betrachtet, findet er fünf Punkte, für deren Klarstellung er beitragen und etwas mehr Licht bringen zu können glaubt.

Zunächst ist es sicher, dass Soloviev sich an die katholische Kirche angeschlossen hat im vollen Bewusstsein dessen, was er tat, ja umso mehr als er diesen Akt vollzog nicht zur Zeit des Eifers für die Union, sondern wo er schon eine Zeit der Enttäuschung und der Traurigkeit durchmachte. Zweitens: es ist nicht zu bezweifeln, dass S., nachdem er im Jahre 1896 seine Beichte vor dem katholisch gewordenen Priester Tolstoi abgelegt und sich als Katholiken erklärt hatte, im Jahre 1900 vor seinem Tode bei « orthodoxen » Priestern gebeichtet und als ein Mitglied der orthodoxen Kirche gestorben ist. Die Ausflüchte der Katholiken — S. habe von der allen Katholiken freistehenden Erlaubnis Gebrauch gemacht, in Todesgefahr auch bei einem nicht katholischen Priester beichten zu können — will er nicht annehmen. Soloviev sei nicht gleich gestorben, sondern habe noch den Besuch seiner Mutter und seiner Schwester aus Moskau erhalten und mehrfach mit dem Priester gesprochen. Man hätte leicht einen katholischen Priester aus Moskau herbeiholen können. Ebenso wenig könne man aber diese Beichte als Widerruf seiner früheren Handlungen ansehen. « Pour lui ces deux actes n'impliquaient aucune contradiction; ils étaient mêmes complémentaires l'un de l'autre. Tous deux ils proclamaient selon lui l'existence d'une unité essentielle sous des divisions apparentes... » (p. 373). Drittens: das Jahr 1889, wo « La Russie et l'Eglise universelle » erschien, bedeutet für Soloviev das Ende des Messianismus. Es bedeutet eine Reihe nach und nach zunehmender schmerzlicher Reinigungen. Umso weniger sucht er seine Lehre in feste Rahmen einzufassen. Schliesslich hält der Vf. einen doppelten Ausblick fest: « Le premier de ces aspects est le lien existant entre l'union des chrétiens et l'eschatologie... Il s'est persuadé, par une longue, douloureuse expérience que l'unité chrétienne ne sera le fruit ni des discussions théologiques, ni de négociations entre les hiérarchies ecclésiastiques, ni d'une alliance entre le sacerdoce et l'empire... Enfin il a vu que l'unité doit être reportée à la fin des temps... » Der andere Ausblick: « Il s'agit de la conception de la primauté romaine comme primauté d'amour ». Soloviev würde Evangelischen und Orthodoxen sagen, dass sie dem *dictamen* ihres Gewissens folgen müssen. Aber anderseits sollten sie, soviel es gehe, sich durch das Wort des Pastors von Rom leiten lassen. « Si vous ne pouvez vous unir à Rome autant que je l'ai fait, du moins ne fermez pas votre cœur à tout ce qui vient de Rome et restez aux écoutes de la parole de charité que nous devons attendre ».

Der Beitrag von Basile Ioannidis, Professor an der Universität Athen, « L'Union de l'Eglise orthodoxe et de l'Eglise catholique romaine » stellt mit Freuden fest, dass viele Schwierigkeiten, die früher das gute Verhältnis zwischen den beiden Kirchen störten, heute nicht mehr bestehen, und sucht nach Mitteln und Wegen, ein Einverständnis fertig zu bringen (pp. 381-388).

Sehr aufschlussreich für die « Natur » der Ostkirche sind die Ausführungen von Dom Clément Lialine, « La position spéciale de l'Orthodoxie dans le problème œcuménique ». Zunächst fragt er, wie diese Natur von den Katholiken, den Nicht-Katholiken und schliesslich von den Orthodoxen selbst verstanden wird. Hier weise ich nur auf die Bemerkungen von Visser 't Hooft, des Generalsekretärs des Weltrates der Kirchen hin, der die Eigenart der Orthodoxie in der « theandrischen » Auffassung der Tradition findet. Für die Orthodoxen selbst hört P. Lialine zunächst Khomiakoff mit seiner Lehre von der ' Sobornost ', die mehr und mehr von den Orthodoxen als Grundlage und Ausdruck ihrer Überzeugungen betrachtet wird. Eine Ergänzung findet sie in der Bedeutung, die der russische Patrologe G. Florovsky dem Hellenismus für die Tradition zuerkennt: « Soyons davantage grecs, pour être vraiment catholiques, pour être vraiment orthodoxes ». Auf Grund dieser Anschauungen glaubt Dom Lialine die Orthodoxie aus der Kategorie des « Nicht-römischen Katholizismus » herausnehmen und sie als vierten Partner beim oekumenischen Gespräch ansehen zu müssen (388-413). (†) G. L. Prestige, Canon of St. Paul's Cathedral, « An Anglican View of Ecumenical Relations » stellt eine Anzahl von Regeln auf, die man beobachten müsse, wenn die Arbeit für die Union Frucht tragen solle (415-422). Dom Bede Winslow, « An Orthodox considers the Problem of Oecumenism » (pp. 423-428) kommt auf die heikle Frage der Annahme eines orientalischen Ritus durch lateinische Kleriker zu sprechen, die in irenischem und aufgeschlossenem Sinne beantwortet wird. Bei dem Beitrag von Roger Aubert, « Un document de la fin du XIXe siècle relatif aux facteurs non théologiques de désunion entre chrétiens » (pp. 429-435) handelt es sich um eine Depesche des damaligen belgischen Gesandten in Rom an seinen Vorgesetzten, in der von der Abneigung auch der unierten Orientalen gegen das Protektorat Frankreichs und Österreichs die Rede ist. Es folgen noch Jerôme Hamer O. P. « " Le Christ est ressuscité ". Un important débat dans le Protestantisme contemporain (Rudolf Bultmann et Karl Barth) » (pp. 437-468) und Léon Zander vom Institut für orthodoxe Theologie in Paris, « Le Pèlerinage » (pp. 469-486).

Im Schlusswort des II. Bandes hebt P. Christophe Dumont O. P., einer der führenden katholischen Persönlichkeiten auf dem Gebiet des Ökumenismus, drei Gedanken hervor. 1) « La primauté de l'objet ». Auch auf diesem Gebiet gilt als Grundgesetz das Suchen nach Wahrheit. Auch hier darf man nicht einem Sentimentalismus die Führung überlassen. 2) Die Notwendigkeit für die Katholiken, auch die Reformation herbeizuziehen. Wenn der römische Katholizismus ein neues

Gesicht erhalten hat, in seiner Theologie wie in seinen Institutionen, ist das zum guten Teil aus der Notwendigkeit zu erklären, gegenüber dem Protestantismus sich selbst auszudrücken und sich zu erklären. 3) Es wäre ein grosser Irrtum, wenn man meinte, man könne die Lösung des orientalischen Schismas auf die Frage des päpstlichen Primats oder der päpstlichen Unfehlbarkeit zurückführen.

Emil Herman S. I.

Evanston Dokumente. Berichte und Reden auf der Weltkirchenkonferenz in Evanston 1954. Herausgegeben von Dr. Focko Lüpsen. Luther-Verlag, Witten/Ruhr, S. 354.

Vom 15.-31. August des vergangenen Jahres hat in Evanston, einem Vorort Chikagos, die 2. Weltkirchenkonferenz stattgefunden. Man darf die Bedeutung dieses Ereignisses nicht verkleinern. Wenn man von der katholischen Kirche absieht, haben die meisten irgendwie bedeutender christlichen « Kirchen » daran teilgenommen, nicht ausgeschlossen die « Orthodoxen ». Nach P. Lialine waren 132 Weltratskirchen und 42 Staaten vertreten; dazu kamen 33 Vertreter von Organisationen, die dem Weltrat nicht angeschlossen sind, und 25 Beobachter von Kirchen, die nicht zum Weltrat gehören. *Irénikon*, t. XXVII, 1954, 369. Katholiken haben auch als Beobachter nicht teilgenommen.

Anderseits haben auch diesmal die Verhandlungen gezeigt, welche Schwierigkeiten einem grösseren gegenseitigen Verständnis und einer engeren Verbindung der Mitgliedskirchen des Weltrates entgegenstehen. Die vorliegende Veröffentlichung gibt die wichtigsten Dokumente der Tagung wieder und bietet damit ein anschauliches Bild der Gegensätze und Spannungen. Das Hauptthema war in Amsterdam festgesetzt worden: Christus als Hoffnung für die Welt. Der Bericht zum Hauptthema war von einer Kommission von 25 Theologen ausgearbeitet worden (S. 16-55). Aber als er der Vollversammlung vorgelegt wurde, stiess er auf heftigen Widerstand. « Unsere Hauptkritik an dem Bericht bezieht sich nicht so sehr auf seinen Gehalt wie auf seine Ausdrucksweise; nicht auf das, was gesagt, sondern auf das, was nicht gesagt wurde. Wir finden, dass der Ton einer freudigen Gewissheit und strahlenden Erwartung, der eine Erklärung der christlichen Hoffnung auszeichnen sollte, nicht hinreichend aus dem Berichte herausklingt. Wir sehen bestimmte wesentliche Auslassungen: das gegenwärtige Werk des Heiligen Geistes in Kirche und Welt; der ausdrückliche Hinweis auf die ' Anzeichen der Hoffnung '; die angemessene Behandlung des Themas der Schöpfung und der kosmischen Erlösung. Wir sind uns über die Beziehungen zwischen der Hoffnung des Christen hier und jetzt und seiner letzten Hoffnung nicht einig... » S. 13.

Schliesslich entschloss man sich dazu den Bericht unverändert zu lassen, aber eine Erklärung beizulegen, worin auf diese Ausstellungen aufmerksam gemacht wurde, S. 13-15.

Die Behandlung des Themas war auf sechs Sektionen verteilt. Sektion I: Glauben und Kirchenverfassung; Sektion II: Missionarische Verkündigung; Sektion III: Soziale Probleme; Sektion IV: Internationale Angelegenheiten; Sektion V: Gemeinschaftsprobleme; Sektion VI: Die Laienfrage. Man suchte hier auch die brennenden Tagesfragen im Licht der christlichen Hoffnung zu sehen. Allerdings zeigte sich hier besonders, dass es nicht möglich ist von der Einheit in Christus zu reden, während die Kirchen unter sich in grundlegenden Fragen uneins sind. Dies wurde hervorgehoben von den Orthodoxen, die in einer besonderen Erklärung den Bericht der Kommission I ablehnten und eine Rückkehr aller zur Orthodoxen Kirche forderten, SS. 129-131.

Der II. Teil des Buches bringt den Bericht des Zentralausschusses und den des Generalsekretärs für die Zwischenzeit, Vorträge zum Hauptthema und den Themen der sechs Sektionen, wie auch Reden, die in den öffentlichen Versammlungen gehalten wurden. Aufsehen erregte der heftige Ausfall des bekannten protestantischen Theologen Reinhold Niebuhr gegen die katholische Kirche, während man im allgemeinen die Polemik vermieden hat.

EMIL HERMAN S. I.

John KARMIRIS, *Πῶς δεῖ δέχεσθαι τοὺς προσιόντας τῇ Ὀρθοδοξίᾳ ἑτεροδόξους*: Athens 1954; 35 pages; price 15 drach.

To solve the question of " How members of other religions should be received on their being converted to Orthodoxy ", the author examines the ancient, traditional practice and finds two main trends — rigid observance of the canons (akríbeia) i.e. all should be baptised, no matter whence they come; relaxation of the canons (oikonomía) which in practice distinguished between heretics in basic dogmas who were rebaptised (though even here ' economy ' was sometimes used), schismatics received by chrism, and sects within the Church reconciled by the *libellus*. In the later Middle Ages there were differences of practice in different parts of the Orthodox Church. For the future the author suggests a return to the oldest tradition, after examination of the doctrines of the various denominations to assess their category. In the second class (i. e. reception by chrism) would come Catholics, Anglicans and the less extravagant Protestant bodies; though, as a private opinion, the author would receive Catholics without even chrism, imposing only Confession with a profession of the Orthodox faith and suitable instruction. This brochure is a reprint from Θεολογία XXV.

J. GILL, S. J.

R. A. KLOSTERMANN, *Probleme der Ostkirche. Untersuchungen zum Wesen und zur Geschichte der griechisch-orthodoxen Kirche.* Göteborgs Kungl. Vetenskaps- och Vitterhets-Samhälles Handlingar. Sjätte Följden. Ser. A, Band 5. Mitgeteilt am 8. Dezember 1952. Göteborg 1955, Wettergren & Kerbers Förlag. 434 Seiten, Preis 45 Kronen.

Der Verfasser des vorliegenden, stattlichen Bandes ist seit Jahren in Schweden Vertreter und Förderer der ostkirchlichen Studien. In acht, an Umfang, Art, Inhalt, innerer Durcharbeitung recht verschiedenen Kapiteln hat er teils mehr teils weniger miteinander verbundene, die griechisch-orthodoxe Ostkirche betreffende Fragen untersucht: 1. Das Wesen der Orthodoxie, 2. den kirchlichen Glauben und Volksglauben, 3. die Umwelt des Athos, 4. Predigt und Homiletik, 5. die Mission, 6. die Sekten, 7. Philosophie und Religion, Religionsphilosophie, und 8. die Bibel in Russland.

Das eigentliche Anliegen des Verfassers ist nicht eine vollständige systematische Darstellung der Ostkirche, noch eine — im Augenblick gar nicht mögliche — erschöpfende Behandlung des Gegenstandes, sondern « das ernste Bestreben, an einigen Punkten das Wesen und die Erscheinungsform der Ostkirche gleichsam als eine Art Einführung aufzuzeigen und damit den Beweis zu erbringen, wie lebendig und gegenwartsnah eine eingehende Behandlung dieser Studien für das volle Weltbild eines bewussten Christentums bleibt » (S. 12, am Schluss der Einleitung). Die Auswahl der einzelnen Kapitel wurde vor allem auch durch das Vorhandensein, bzw. die Zugänglichkeit der Originalquellen bestimmt. Trotz solcher notwendigen Einschränkungen sucht K. die Tendenz zum Ganzen einzuhalten. Dass bei der Darstellung weitaus die Slawen, vor allem die Russen bevorzugt wurden, lässt sich durch Hinweis auf ihre Zahl und Bedeutung innerhalb der Orthodoxie rechtfertigen (12).

Im ersten Kapitel wird versucht, zur Lösung der Frage nach dem Wesen der Orthodoxie beizutragen. Die Aufgabe ist nicht leicht bei der grossen Verschiedenheit der Meinungen innerhalb und ausserhalb der Orthodoxie, beim menschlicherweise notwendigen Auseinanderfall von Ideal und Wirklichkeit. Geprüft wird auch die Stellung der Orthodoxie zur Wissenschaft, zur Toleranz und zur ökumenischen Bewegung. Der Verfasser bemüht sich sehr um ein gerechtes, gemässigtes Urteil.

Bemerken wir zu diesem Kapitel: F. Heilers Darstellung der Ostkirche wird katholisch genannt (20); Heiler ist Hochkirchler. — « Das neue Dogma von der leiblichen Himmelfahrt Mariae » (20) ist doch in der orthodoxen Überlieferung weit mehr begründet, als K. nahelegt. — S. 24 meint K., der Ausdruck « Ostkirche » habe « im Laufe der Zeit so viel Inhalt gewonnen, dass man mit ihm feste Vorstellungen verknüpfen, Irrtümer nicht verbinden » könne. Doch wird aus einer solchen Benennung nicht klar, ob die mit Rom unierten Ostchristen im Begriff der « Ostkirche » eingeschlossen sind. Tatsächlich schliesst der Verfasser

sie praktisch aus, gibt aber theoretisch zu, dass hier eigentlich genauer unterschieden werden müsse (41 oben und 45 Mitte). — Mit Recht nimmt der Verfasser Stellung gegen zu starkes Theoretisieren, Romantisieren, oder gar Idealisieren des christlichen Ostens (25). — Die offizielle Dogmatik der Orthodoxen hat nicht nur « gelegentlich » (25), sondern in weitem Ausmass katholischen oder protestantischen Einflüssen nachgegeben. — Interessant ist, dass K. trotz seines grossen Wohlwollens gegen den Osten mehrmals A. von Harnack und dessen scharfe Kritik am östlichen Christentum wenigstens zum Teil zu rechtfertigen sucht (z. B. 27 f.). Sicherlich ist man in der letzten irenischen Zeit in der Verurteilung der diesbezüglichen Urteile Harnacks zu weit gegangen. Uns scheint, dass man sich, wenn man nicht dem Relativismus Zugeständnisse machen will, vom Standpunkt der Dogmatik keiner der christlichen Konfessionen mit der folgenden Meinung einverstanden erklären kann: « Die Ostkirche hat auf ihrem Boden und innerhalb ihrer Gemeinden das gleiche Lebensrecht, wie wir es unseren Kirchenformen in Europa zusprechen » (30). — Der Abschnitt über die Toleranz der Orthodoxie (32 ff.) ist wohl etwas zu optimistisch, wird aber am Schluss (35) wieder realistisch.

Im 2. Kapitel ist von den orthodoxen Bekenntnisschriften die Rede, vom Gebet und der Liturgie, von den Quellen der Volksreligion, vom Sprichwort als Ausdruck des Volksglaubens und vom Aberglauben. Es sind u. a. schöne Stellen Chomjakovs über das Gebet zitiert (43-44, Anm.). Sehr wahr wird über das Verhältnis von Dogma, dogmatischen Unterschieden und vielfach von diesen nicht beeinflusstem Frömmigkeitsleben berichtet (45 f.). Doch geht K. wohl zu weit, wenn er nachher von « fast völliger Eliminierung der Dogmen » im Volksglauben der Ostkirche spricht (62).

Kapitel 3 folgt auf das Kapitel über Glauben und Frömmigkeit im christlichen Osten gleichsam als konkrete Illustration durch Beschreibung der Mönchswelt des Berges Athos, ihrer Geschichte und Probleme, unter Byzanz und zur Zeit der Türkenherrschaft. Es wird berichtet über den Hesychasmus, die zwei Formen des mönchischen Lebens, das gemeinsame Leben und die Idiorrhythmie, Wissenschaft und Bildung und die Rivalität der Nationen.

Gerade im Kapitel über den Athos und über die hesychastische Methode zeigt der Verfasser eine Einfühlung und eine Weitherzigkeit verbunden mit Mässigung im Urteil, die nur selten von Vertretern seiner Konfession den Äusserungen der östlichen Frömmigkeit entgegengebracht wird. Selbstverständlich finden sich in diesem Kapitel auch einige diskutierbare Meinungen. Auf S. 93 f. legt K. einen neuen Lösungsversuch der hesychastischen Methode vor: Die Körperhaltung bei der sogenannten « Nabelschau » sei nur eine Art äusserer Hilfe: « Der Blick wäre in einem solchen Falle nicht direkt auf den Nabel, sondern in dieser Richtung auf den Übergang von Brust zu Magen gesenkt, also genau auf die Stelle, wo das Zwerchfell, nach schon bei Homer beglaubigter Ansicht als Sitz

der Seele und des Verstandes, des körperlichen und geistigen Lebens, als Trennungsschicht zwischen edlem und nicht edlem Eingeweide liegt ». Diese Erklärung mache das Suchen nach religionsgeschichtlichen Parallelen überflüssig. Zu dieser Theorie ist wohl zu sagen, dass sie einen Teil der Frage erhellen könnte, aber wohl zur Erklärung der gesamten Technik des hesychastischen Gebetes nicht hinreicht. - Gewiss hat der Athos auch heute noch, und gerade heute wieder seine grosse Bedeutung für die Orthodoxie; doch scheint uns, dass K. die Bedeutung des Athos als Mittelpunkt der Orthodoxie trotzdem ein wenig überschätzt (65; 105). Er urteilt massvoll und nüchtern über das Menschliche im Mönchtum auf dem *Berge Athos* (82 f.); dieses Menschliche wie auch die Frömmigkeit und neuere Theologie der Athosmönche hätten gut durch Hinweis auf die Streitigkeiten um die Göttlichkeit des Namens Jesu und des Namens Gottes erläutert werden können.

Kapitel 4 handelt von Predigt und Homiletik, von ihren Quellen, besonders der griechischen Patristik, sodann von der Lage der Predigt in Byzanz, im Kiever Russland, bis zur Barockpredigt, zur Neugestaltung der Predigt unter Peter dem Grossen und seinen Nachfolgern, und weiter bis ins 19. Jahrhundert, ja bis zur gegenwärtigen Predigt in Sowjetrussland.

Hier sind sehr aufschlussreiche, aber auch noch weiter klarstellbare Linien gezogen worden. Die byzantinische Predigt kommt etwas zu kurz. Die grossen Prediger unter den Palamiten, Theophanes Nicaenus, Nikolaus Kabasilas, Isidorus Glabas und andere, hätten eine eingehendere Analyse verdient. Ausgiebiger beschäftigt sich K. mit der Predigt im Umkreis der Slawen, besonders der Russen. – Noch ein paar Bemerkungen zu diesem Kapitel: S. 119, Anm. 3 werden die Zauberer unschuldige Menschen genannt; doch vielleicht wandte sich das christliche Volk, wenn auch in einem wenig erleuchteten Eifer, im Hinblick auf Offbg. 21, 8 gegen sie. — Unter den bedeutenden russischen Predigern des 19. Jahrhunderts hätte wohl (155) der Metropolit von Moskau Filaret (Drozdov) eine Erwähnung verdient. — Ob Theophanes Prokopovič nicht nur ein ausserordentlich einflussreicher, sondern auch ein « glänzender Theologe » (147) war, scheint uns auf Grund seiner theologischen Schriften nicht so eindeutig klar.

Einen der wertvollsten Beiträge des vorliegenden Buches stellt das 5. Kapitel über die Mission dar. K. betrachtet hier die ostchristliche Mission zunächst auf dem Untergrund der alten Kirche und später besonders seit Kyrill und Method nach Zeiten und Ländern: in den Balkanländern, in Finnland und im Baltikum, zur Zeit der Kreuzzüge, und dann in neuerer Zeit in China, Japan, Korea, Persien, Palästina, Amerika, sogar Abessinien. Es werden aber auch Erwägungen angestellt über die Mängel der östlichen Missionstätigkeit, ihre besonderen geschichtlichen und psychologischen Schwierigkeiten, ihre Methoden, ihre Erfolge und Misserfolge. Gewürdigt werden die religiösen Kräfte des Kosakentums und in der Gegenwart

die Seelsorgsarbeiten unter den Emigranten aus dem Osten, vor allem aus Russland. Die Organisationen und das Missionsschrifttum wie die fremden Missionen auf dem Boden der Ostkirche sind nicht vergessen.

Die Lebensbeschreibungen von Kyrill und Method werden vielleicht zu kritisch betrachtet (164 f.). Ferner ist nicht klar, wie die Slawenapostel die zu bekehrenden Slawen « zum griechischen Bekenntnis » hinüberziehen (167) konnten, da vor der Spaltung von einem verschiedenen Bekenntnis — trotz den zeitweiligen Polemiken eines Photius — kaum die Rede sein konnte. — Zu S. 196 und 204, wo von russischer « Münchener Jurisdiktion » die Rede ist, muss nun ergänzt werden: « Karlowitzer-Münchener-New Yorker Jurisdiktion ». In den zusammenfassenden Schlussbemerkungen (214 ff.) versucht K. ein vorurteilsloses, sachliches Urteil über die Mission des orthodoxen Ostens abzugeben. In der Hauptsache pflichten wir ihm bei; doch sieht der katholische Beobachter im Osten dennoch keine volle « Universalität der Bestrebungen » (215) verwirklicht.

Kapitel 6 handelt von den Sekten. Bogomilen, Strigolniki, Judaisierende werden charakterisiert, ferner der für Russland so verhängnisvolle Raskol, die modernen Sekten und ihre Abarten: Chlysten, Skopcen, Duchoborcen, Molokanen, Stundisten. Anschliessend wird das Problem der Statistik der Konfessionen und Sekten in Russland und ausserhalb Russlands erörtert und die Frage nach dem Warum einer so grossen Zahl von Sekten aufgeworfen, nach den anthropologischen, politischen und religiösen Gründen ihres Entstehens. Besonders dramatisch — oder, wenn man will, tragisch — ist die Sektenbildung in der letzten Zeit, in den letzten Jahrzehnten seit der Oktoberrevolution in Russland.

Jedoch nur mit Einschränkung können wir der Schlussfolgerung des Verfassers aus diesem Kapitel zustimmen: « Was lebendig geworden und geblieben ist, trägt letztendlich seine Existenzberechtigung in sich selbst und kann nicht als Fehlentwicklung abgetan werden, so sehr auch Gründe der Vernunft, der Überlegung oder des besseren Wissens dafür oder dagegen sprechen mögen » (258).

Das 7. Kapitel ist vielleicht das interessanteste Kapitel des Buches und bespricht die Frage des Wechselverhältnisses von Philosophie und Religion, zeigt die Stellung der Vertreter der orthodoxen Religionsphilosophie zur alten, mittelalterlichen und neueren Philosophie. Kurz legt K. die Ideen Skovorodas und Florenskijs dar, eingehender jene Čaadaevs, Kireevskijs, Chomjakovs, Leont'evs und Bulgakovs, ganz ausführlich macht er mit den Ideen Vl. Solovievs und N. Berdjaevs bekannt. Beachtlich ist dabei, dass Klostermann auch manche jener Schriften analysiert, die weniger bekannt geworden sind.

Ein paar kritische Bemerkungen: S. 279 ist die Rede von « endgültiger Trennung der beiden Kirchen im 9. und 10. Jahrhundert ». — Das Schlagwort vom « faulenden Westen » (283) existiert in Russland längst vor Danilevskij. — Zu S. 304-305: Solovievs Buch « La Russie et l'Eglise universelle » bildet einen Teil des unvollendet gebliebenen Werkes über die Geschichte und Zukunft der Theokratie. — Auf S. 307 meint der Verfasser, Soloviev würde die von ihm in der russischen Kirche so schmerzlich vermisste religiöse Freiheit wohl kaum im Rahmen der katholischen Kirche wiederfinden. Tatsächlich fühlte sich Soloviev gegen Ende seines Lebens in seiner Freiheit von Seiten katholischer Freunde beengt. Doch warum? Weil er einen Freiheitsbegriff hatte, der mit der katholischen Auffassung nicht voll in Einklang gebracht werden kann. So suchte er Freiheit für seine Sophiaspekulationen, die aber unseres Erachtens mit den christlichen Grundlehren zum Teil unvereinbar sind. Wir können deshalb auch nicht das Urteil K.s annehmen, dass die Ausbildung der Lehre vom Gottmenschentum und von der göttlichen Weisheit — beide Lehren sind bei Soloviev eng miteinander verbunden — im russischen Philosophen für die Beherrschung der schwierigsten theologischen Fragen zeuge (307). — S. 314 wird Liebe als « vielförmiges menschliches Gefühl » umschrieben; doch will der Verfasser wohl nicht behaupten, dass der Kern der Liebe im Gefühl bestehe. — Es dürfte wohl schwer sein, aus der Legende vom Antichristen Solovievs Überzeugung von der « inneren Gleichheit und Gleichwertigkeit der christlichen Konfessionen » (326) zu beweisen. — Kudrjavcev-Platonov (329 f.), übrigens Solovievs Lehrer an der Geistlichen Akademie von Moskau, hätte als Religionsphilosoph von Fach und Bedeutung etwas mehr Aufmerksamkeit verdient. — Ausgezeichnet sind die kritischen Bemerkungen K.s zur Philosophie Berdjaevs (353 f.). Nur eine Einschränkung möchten wir anbringen: Gewiss übersteigert Berdjaev die menschliche Freiheit; doch geht K. anscheinend ins andere Extrem. — Man ist ein wenig verwundert, dass so grundlegende Werke Berdjaevs (zu S. 355 ff.) wie « Filosofija svobodnago ducha », seine Ethik « O naznačenii čeloveka » oder auch « O rabstve i svobode čeloveka » unerwähnt bleiben.

Das Buch schliesst ab mit Kapitel 8, Die Bibel in Russland, in dem ein sehr wertvoller Beitrag geliefert wird. K. gibt einen Überblick über die mit der Bibel in Russland verbundenen Problemkreise im vollen Bewusstsein, dass auf diesem Gebiet noch viel Arbeit zu leisten ist. Er handelt der Reihe nach über die allgemeine Problematik, den slawischen Bibeltext, die Stellung der Bibel, über Bibelausgaben, erste Übertragungen in moderne Umgangssprachen, die Bibelgesellschaften, moderne wissenschaftliche Übersetzungen, die Bibel in Literatur und Kunst; er berichtet über persönliche die Bibel betreffende Urteile, handelt von der eigentlichen Bibelwissenschaft und lässt am Schluss ausgiebig zwei eigenwillige, subjektivistische Bibelerklärer zu Worte kommen: L. Tolstoj und O. D. Durnovo.

Ein paar kleine Bemerkungen: N. N. Glubokovskij (398) hätte als Exeget etwas mehr Beachtung finden können; er selbst hat umfangreiche

Studien exegetischen Inhalts — nicht nur Artikel in der Theologischen Enzyklopädie — veröffentlicht. — Zu S. 391: Interessant ist der Bericht A. Herzens über den tiefen Eindruck, den zeitlebens die Lesung des Evangeliums auf ihn machte (so in Byloe i dumy, I, 1, Kap. 2). — Čaadaev spricht über die Bibel auch im 8. philosophischen Brief. — Beachtlich ist das gerechte, positive Urteil des Verfassers über die Bedeutung der Arbeiten der Kirchenväter und der griechischen und byzantinischen Theologen für die russische Bibelwissenschaft (401 f.). — Wir können nur wünschen, dass K. die in Aussicht gestellten weiteren Beiträge zur Bibelwissenschaft in Russland zur Ergänzung bald veröffentlichen möge.

Einer der Hauptvorzüge des vorliegenden Buches liegt in der reichen, in den einzelnen Kapiteln verarbeiteten und angegebenen, vor allem russischen ostkirchlichen Literatur. An einigen Stellen hätte der Verfasser sich die Arbeit erheblich erleichtert, wenn er bereits vorhandene Studien hätte benutzen können.

Greifen wir aus solchen teils mehr teils weniger wichtigen bibliographischen Ergänzungen das folgende heraus: S. 39: Der lateinische Text der Confessio Orthodoxa des Petrus Mogila ist von MALVY und VILLER in den *Orientalia Christiana*, Num. X 1927 veröffentlicht worden. — S. 79 Anm. 5: zu Leont'ev auf Athos vgl. die Monographie von I. V. KOLOGRIWOF S. J., *Von Hellas zum Mönchtum*, Regensburg 1948. — Zum Namen-Jesu-Streit auf dem Athos vgl. unsern Artikel *Der Streit um die Göttlichkeit des Namens Jesu in der russischen Theologie, Or. Chr. Per.* XVII (1951) 321-394. — Zu Kap. 4 findet sich manches in den 4 ersten Bänden von M. JUGIE A. A., *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium*, Paris 1926-1931. — Über die Predigt in Sowjetrussland hat kürzlich geschrieben H. KOCH in den *Jahrbüchern für Osteuropa*. — Über die Missionen Russlands hat geschrieben E. Benz, ferner J. GLAZIK M. S. C., *Die russisch-orthodoxe Heidenmission seit Peter dem Grossen*, Münster 1954. — Zum Raskol und zu Avvakum vgl. die Studie von P. PASCAL, *Avvakum et les débuts du raskol*, Paris 1938. — Zum Kapitel über die Sekten: S. BOLSHAKOFF, *Russian Nonconformity, The Story of « unofficial » Religion in Russia*, Philadelphia 1950. — Zum Kapitel über die russische Religionsphilosophie: Th. SPÁČIL S. J., *Doctrina Theologiae Orientis separati De revelatione, fide, dogmate, Or. Chr.*, vol. XXXI, 2, Rom 1933. — Zu Čaadaev, S. 265 ff.: A. KOYRÉ, *Études sur l'histoire de la pensée philosophique en Russie*, Paris 1950, und H. FALK S. J., *Das Weltbild Peter J. Tschaadajews nach seinen acht « Philosophischen Briefen »*, München 1954. — Zu Chomjakov, S. 274 ff.: S. BOLSHAKOFF, *The Doctrine of the Unity of the Church in the Works of Khomyakov and Moehler*, London 1946.

Das vorliegende Werk zeichnet sich aus durch reiche Dokumentation, eine durchgehend sachliche Darlegung und überdies eine ausserordentlich wohlwollende Stellungnahme zum christlichen Osten und seinen religiösen Problemen. Wir schulden dem Verfasser Dank

für seine unermüdliche Arbeit, die nicht nur Sammeltätigkeit ist, sondern — soweit das beim behandelten Gegenstand im Augenblick möglich ist — auch Kristallisation und Synthese.

BERNHARD SCHULTZE S. J.

Litargica

Cyrille KOROLEVSKIJ, *Liturgie en langue vivante. Orient et Occident.* (= Lex orandi n. 18), Paris 1955, XII + 235 pag.

L'Auteur, bien connu pour son attachement aux rites orientaux, avait eu l'occasion, il y a une vingtaine d'années, de donner son avis sur le cas concret d'un prêtre esthonien, désireux, en accédant à l'Eglise catholique, de continuer à célébrer la Liturgie dans sa langue nationale.

Pour donner un avis motivé, le P. Korolevskij se décida — c'est bien dans ses habitudes — à examiner la question à fond avec une entière loyauté: quelle a été au cours de l'histoire la pratique de l'Eglise quant au choix de la langue dans la liturgie? Et voici en deux mots la réponse: En Orient, elle a agi selon le principe qui permet l'usage de n'importe quel idiome pourvu que la version soit fidèle; en Occident, selon le principe de l'usage exclusif de la seule langue latine. Après l'acceptation de la langue grecque dans le culte chrétien, l'Orient admit la célébration de la liturgie en syriaque, en copte, en arménien, en géorgien, en ghéez, puis en slave et en arabe, finalement en roumain. Il est vrai que les synodes des Maronites (1736), des Syriens (1888), des Coptes (1898) et des Arméniens (1911) ont mis quelques restrictions au principe oriental sous l'influence d'une interprétation inexacte des canons du Concile de Trente. Les Russes dissidents aussi, s'ils appliquaient sans difficulté le principe oriental aux païens qu'ils convertissaient au christianisme, l'abandonnaient lorsqu'il s'agissait de Géorgiens, Roumains et autres chrétiens qu'ils désiraient russifier.

La question la plus épineuse a été celle de la langue hongroise que le Saint-Siège s'est refusé obstinément, malgré des suppliques instantes et réitérées, à admettre dans la liturgie. Son refus s'explique si on tient compte d'un double fait; d'abord, que le groupe d'Orientaux qui demandaient le hongrois comme langue liturgique, n'étaient pas venus dans l'Eglise catholique avec cette langue; celle-ci était donc nouvelle; ensuite, que le gouvernement hongrois et les magnats de la région en question agissaient non par zèle des âmes, mais par nationalisme. Le P. Korolevskij consacre trente pages à l'exposé révélateur de cette histoire, fort obscure jusqu'ici. En effet, la décision prise par le Saint-Siège en 1912: pas le hongrois, mais le grec pour cette éparchie de Hajdudorog, semblait incompréhensible; et il faut avouer que le gouvernement hongrois, lorsque finalement il

proposa une solution en apparence logique (ils sont de rite grec, qu'ils emploient donc la langue grecque), mais pratiquement irréalisable, a joué habilement la cour de Rome, où on était heureux, en ce moment, de pouvoir donner son consentement à une solution moyenne pour une question ouverte depuis 1896.

Le principe occidental, pas plus que le principe oriental, n'a été appliqué avec une extrême rigidité; l'exemple le plus frappant est celui de la liturgie romaine célébrée en slavon dans la Dalmatie et la Croatie; ensuite, il y eut des concessions pour l'emploi du géorgien, du persan, de l'arménien, de l'arabe, du chinois, du polonais, et récemment le Saint-Siège a permis l'usage de rituels bilingues en plusieurs pays.

L'exposé du P. Korolevskij qui ne veut pas être théorique mais historique, dégage fort bien les principes qui ont guidé l'Église dans cette question et explique aussi bien le canon du Concile de Trente sur la matière que la décision de Pie XI sur l'usage de la langue esthonienne et l'évolution qui se remarque aujourd'hui en Occident.

L'Auteur est un écrivain de race et tient aisément l'attention du lecteur éveillée sans le fatiguer; certains excursus ne sont pas pour déplaire. Nous n'avons qu'un regret: à dessein l'Auteur a dépouillé son étude de tout appareil scientifique; on aurait aimé cependant plusieurs fois connaître les sources sur lesquelles il base ses assertions.

Le titre prête à équivoque pour ce qui regarde l'Orient. Peut-on appeler la langue grecque qu'emploie la liturgie, une langue vivante? Et l'arménien, le syriaque, le copte, le géorgien, le ghéez, le slavon? Ce sont des langues nationales, indigènes, dans une forme archaïque, partiellement compréhensible, et seulement pour les gens cultivés, comme le français de la Chanson de Roland et l'italien du Paradis de Dante. En Orient donc aussi, le sacré, qui ne s'accomode pas de continuels renouvellements, produit ses effets. L'Orient admet les langues nationales mais, une fois admises, il tâche de les garder, et là aussi se pose, en plus d'un cas, le problème de l'adaptation, plus facile à résoudre qu'en Occident, si l'on veut que le peuple comprenne la liturgie et y participe activement.

A. RAES, S. I.

Joseph NASRALLAH, MGR., *Marie dans la sainte et divine Liturgie byzantine*. Paris, Nouvelles Editions latines [1955], 109 pages et 8 planches.

Instructif, simple, agréable à lire, ce beau petit livre ne peut manquer d'atteindre son but: puisque les formules liturgiques qui parlent de Marie autant que les fresques et les mosaïques qui la représentent, sont communes aux catholiques et aux orthodoxes, l'amour commun de la Vierge est un prélude à l'unité totale dans les cœurs et dans la foi.

Deux parties divisent le livre: la place de Marie dans l'iconographie du sanctuaire, Marie dans la Liturgie. La réglementation qui préside à la décoration du sanctuaire nous offre dans l'abside l'image de la Vierge en majesté ou encore celle de la *Blachernitissa*, à la prothèse souvent la Deïsis, sur les murs la représentation des douze grandes fêtes de l'année, sur l'iconostase, coté nord, en général une *Hodigitria* et sur les Portes Royales toujours une Annonciation. Les types de la Théotokos peuvent varier beaucoup; de chacun d'eux l'Auteur fournit la description et la signification avec des références précieuses aux meilleurs études sur le sujet.

Dans la Liturgie byzantine ou messe, la Sainte Vierge est invoquée bien souvent; ici encore l'Auteur n'a omis aucun détail et il profite de l'occasion p. ex. pour faire connaître les antiennes, les *apolytikia*, les *kondakia* et les mégalynaires des différentes fêtes de la Vierge. Des explications liturgiques et dogmatiques révèlent au lecteur comment dans la seule Liturgie les grands thèmes de la théologie mariale trouvent leur place, en relief évidemment la fonction médiatrice de Marie; et par le fait même, apparaissant comme notre Dame et notre Reine, elle se place bien au-dessus de nous près de son divin Fils.

A. Raes, S. I.

Iuridica

Anastasios P. Christophilopoulos, *Ἑλληνικὸν ἐκκλησιαστικὸν δίκαιον*, Τεῦχος Α. Γενικὸν μέρος. Athen 1952. S. 114.

Wer immer sich mit dem griechischen Kirchenrecht befasst, wird mit einer gewissen Verwunderung feststellen, dass dafür kein neueres, wissenschaftlich zuverlässliches Hand- oder Lehrbuch besteht. Nicht als ob auf dem Gebiete des Kirchenrechts nicht gearbeitet worden wäre — die sehr dankenswerte Bibliographie von Pan. I. Panagiotakos, Τὸ ἐκκλησιαστικὸν δίκαιον ἐν τῇ νεοτέρᾳ ἑλληνικῇ ἐπιστήμῃ, Ἀρχεῖον ἐκκλησιαστικοῦ καὶ κανονικοῦ δικαίου, tom. I, and II beweist das Gegenteil. — Die Bücher von Apostolos Christodoulos (1896), Sakellaropoulos (1898), die griechische Übersetzung von Milasch (1906), haben ihr Verdienst, sind aber heute veraltet; andere wie Philipottes, Konstantin Rhalles, Rammos u. a. m. sind entweder unvollständig oder elementär.

Umso mehr ist zu begrüssen, dass der Professor an der Universität Athen Anastasios Christophilopoulos sich entschlossen hat, ein Lehrbuch für das griechische Kirchenrecht herauszugeben. Dem vorliegenden 1. Heft sollen zwei andere von ungefähr gleicher Grösse folgen, so dass das ganze Buch 350-400 Seiten stark sein wird.

Das Heft 1, welches den « Allgemeinen Teil » darbietet, ist in 3 Kapitel geteilt. Das 1. Kapitel gibt die Begriffsbestimmungen, Abgrenzungen, Hilfsmittel an, wie das in ähnlichen Büchern zu geschehen

pflegt (S. 5-23). Das 2. Kapitel nimmt der Hauptteil des Heftes ein: « Das Verhältnis der Kirche zum Staat und die Quellen des Kirchenrechts ». Es werden hier 4 Zeitabschnitte unterschieden: 1) Die Kirche im römischen Reich; 2) Im byzantinischen Reich; 3) Unter der Türkenherrschaft; 4) Im befreiten Griechenland. In jedem Abschnitt wird zunächst das Verhältnis der Kirche zum Staat; dann die für diese Zeit wichtigsten Quellen behandelt. Diese Einteilung ist klar und natürlich.

In diesem Teil zeigt der Vf. besonders eine ausgezeichnete Kenntnis der Literatur und des Gegenstandes. Seine Darstellung steht ganz auf der Höhe unseres heutigen Wissens. Dies gilt, obschon ihm manche von den angegebenen Werken nicht zugänglich waren (Sie werden mit einem Stern bezeichnet). Man muss dies umso mehr hervorheben, weil die Literatur über die Quellen, kirchliche Kanones und staatliche Gesetze, Entscheidungen und Verordnungen der Synoden und Patriarchen, Rechtsurteile und Konsultationen usw. sehr weit versprengt und an sehr verschiedenen Orten veröffentlicht worden ist.

Nicht weniger als in der Geschichte ist der Vf. aber auch im geltenden Recht zuhause. Es hat vielleicht ein gewisses Interesse, kurz die von ihm für das geltende griechische Kirchenrecht angegebenen Quellen zu betrachten: 1) Die Verfassung von 1864, besonders die beiden ersten Artikel; 2) Die geltenden staatlichen Gesetze in weiterem Sinne: d. h. auch Verordnungen, Ministerialentscheidungen u. s. w.; 3) Die Hl. Schrift (besonders das Neue Testament) und die hl. Überlieferung; 4) Die Kanones der allgemeinen Synoden sowie auch die der örtlichen Synoden und der hl. Väter. Es besteht kein Unterschied zwischen den verschiedenen Kategorien, weil z. B. diese letzteren von der den allgemeinen Synoden gleichgestellten Synode im Trullo, als für die Gesamtkirche geltend erklärt worden sind. Da aber die gewöhnlichen Auslegeregeln auch hier Anwendung finden, hat im Konfliktsfall die jüngere Bestimmung den Vorzug, ausser wo es gilt: lex posterior generalis non derogat priori speciali.

Dieses kanonische Recht, welches im byzantinischen Reich ausdrücklich vom Staat anerkannt war, wurde stillschweigend auch vom neu befreiten Griechenland übernommen, als Teil der kirchlichen Ordnung. Es besteht aber eine Meinungsverschiedenheit unter den Juristen, ob die in der Verfassung von 1864, Art. 2. festgelegte Verpflichtung für den Staat, die Kanones getreu zu befolgen, sich auf die grosse Masse des synodalen und anderen kirchlichen Rechts bezieht, oder nur auf die Kanones, die Glaubensfragen berühren. Der Vf. entscheidet sich mit der vorwiegenden Meinung für das letztere. Der Staat kann also gegebenenfalls auch die Bestimmungen eines allgemeinen Konzils ändern oder abschaffen.

Ferner sind als Quellen zu betrachten: 5) Die justinianischen und nachjustinianischen Gesetze, die unmittelbar von der Kirche angenommen und mit dem kanonischen Recht als ein Ganzes betrachtet worden sind; 6) Das Gewohnheitsrecht, das hier eine grössere Be-

deutung hat, als in anderen Teilen der Rechtsordnung; 7) Im Rahmen der oben angegebenen Rechtsordnung und für die Ausfüllung von Lücken, kann sowohl die Voll-Synode, wie die Ständige Synode sekundäre Kanones, Entscheidungen, Rundschreiben usw. erlassen.

Das Naturrecht aber wird von Vf. als Rechtsquelle für die orthodoxe Kirche abgelehnt.

Das III. Kapitel (S. 104-111) handelt von der Auslegung und Dispens (Oikonomia) der Gesetze und ihrem Geltungsbereich.

Ein Zeichen für die Sorgfalt des Vfs. ist die erstaunlich saubere Wiedergabe der Namen und Werke der nicht-griechischen Verfasser in lateinischer Schrift.

EMIL HERMAN S. J.

Willibald M. PLÖCHL, *Geschichte des Kirchenrechts*, Band I: *Das Recht des ersten christlichen Jahrtausends.* Verlag Herold, Wien-München, 1953 S. 439.

Nachdem Ulrich Stutz seine knappe, aber inhaltsreiche und persönlich erfasste Geschichte des Kirchenrechts in Holzendorff–Kohlers Enzyklopädie der Rechtswissenschaft, Leipzig 1914[2] veröffentlicht hatte, wagte sich zunächst kein Kirchenrechtshistoriker an einen neuen Versuch, wenn wir von dem kurzen Grundriss einer Geschichte des katholischen Kirchenrechts von A. M. Koeniger und der unvollendet gebliebenen Historia Iuris canonici des P. Bertrand Kurtscheid O. F. M., Rom 1941, absehen. Umso erfreulicher ist es, dass in den letzten Zeiten in kurzer Frist drei ausgezeichnete Werke über diesen Gegenstand erschienen sind. Es handelt sich um den Grundriss des Katholischen Kirchenrechts von Godehard Jos. Ebers, Wien 1950, wo der 1. Band der Rechtsgeschichte, der 2. dem System des katholischen Kirchenrechts gewidmet ist; um die Kirchliche Rechtsgeschichte, Bd. I: Die katholische Kirche von Hans Erich Feine, Weimar 1950 (jetzt bereits in 3. Aufl. erschienen); und um die Geschichte des Kirchenrechts, Wien-München 1953 von dem Wiener Univ.-Professor Willibald M. Plöchl, dessen 1. Band uns zur Besprechung vorliegt; 2 weitere Bände sind vorgesehen.

Der 1. Band ist in drei Bücher eingeteilt: das 1. geht von der Stiftung der Kirche bis zur konstantinischen Befreiung (324); das 2. vom Konzil von Nizäa (325). bis zum Trullanum (692); das 3. vom Trullanum bis zur Trennung der Ost- und Westkirche (1054). Man kann sich fragen, ob die Daten 692 und 1054 in der Geschichte des Kirchenrechts wirklich eine solche Wende bedeuten, dass man mit ihnen einen neuen Abschnitt beginnen lässt. Das kann man wohl schwer zugestehen für das 1. Datum (692). Es bedeutet nichts für die abendländische Kirche und nichts Entscheidendes für das Verhältnis von Osten und Westen. Das Konzil im Trullon wollte überdies nicht ein « bewusst abgezeichnetes Sonderrecht » aufstellen, sondern im Ge-

genteil ein Recht, das für die ganze Kirche gelten sollte: es hielt sich ja für eine ökumenische Synode und scheute sich nicht, in seinen Canones Bestimmungen für die lateinische, armenische und afrikanische Kirche zu erlassen.

Eher kann man die Mitte des 11. Jahrhunderts als Wende in der Kirchenrechtsgeschichte ansehen, wenn man nicht das Jahr 1054 allein betrachtet, sondern insofern der Bruch zwischen den beiden Teilen der Kirche mit der Spaltung ihres Rechtes zusammenfällt. Die gregorianische Reform stiess in ihren Forderungen mehrfach hart mit dem östlichen Kirchenrecht zusammen und die daran bald anschliessende Blüte des Kirchenrechts, im Osten gekennzeichnet durch die klassischen Kommentatoren Aristenus, Zonaras und Balsamon, im Westen durch Dekretisten und Dekretalisten, führte nicht zu gegenseitigem Verständnis, sondern versteifte im Gegenteil erst recht den Gegensatz zwischen den beiden Kirchen.

Eigen ist dieser neuen Kirchenrechtsgeschichte, dass sie sich nicht auf die Westkirche beschränkt, sondern auch das östliche Kirchenrecht berücksichtigt. Es ist verständlich, dass diese Erweiterung des Blickfeldes sehr zur Vertiefung und zum Verständnis auch der Eigenentwicklung beiträgt. Dazu kommt, dass nicht nur das Verfassungsrecht, das Personen- und Ordensrecht vor allem berücksichtigt werden, sondern auch das Sakramentenrecht, die kirchliche Gerichtsbarkeit und das Strafrecht, das Vermögens-, Wirtschafts- und Finanzrecht, so das ein Gesamtblick über die kirchliche Rechtsentwicklung geboten wird. Der Vf. hebt hervor, dass er dem Sakramentenrecht, dem der Kirche eigentümlichsten Recht, einen grösseren Raum als üblich hat widmen wollen. Am Schlusse eines jeden Buches werden dann auch die Rechtsquellen für den Abschnitt behandelt.

Die Darstellung ist flüssig und leicht leserlich. Der Vf. beherrscht sein weites Gebiet; auch im Ostkirchenrecht, was sonst meist sehr stiefmütterlich behandelt wird, ist er zuhause. Er lehnt gegen Sohm eine ursprünglich charismatische Verfassung der Kirche ab: so gross auch das Ansehen der Charismatiker in der Gemeinde war, so blieben sie immer unter der Aufsicht des Bischofs. Er sieht in den Kirchenobern die von den Aposteln eingesetzten Vorsteher, die deren Werk fortsetzen sollten. Wenn in den Gemeinden zu Beginn teilweise ein Priesterkollegium an der geistlichen Leitung Anteil hatte, so wurde doch bald die Vorrangstellung des monarchischen Bischofs allgemein; um die Mitte des 2. Jahrhunderts findet man ihn fast überall an der Spitze der Gemeinde. Der Primat des römischen Bischofs geht auf Petrus und damit die Einsetzung auf Christus zurück. Das schliesst nicht aus, dass er sich im Laufe der Jahrhunderte entwickelt und entfaltet hat. Das Versagen der Personen und die Unzulänglichkeiten der Institutionen werden gegebenenfalls weder verschwiegen noch beschönigt. In der Frage des Eigenkirchenwesens, das eine so grosse Rolle besonders in der abendländischen Kirche gespielt hat, geht er mit Stutz und Feine einig in der späteren Entwicklung, sieht aber

mit Dopsch seinen Ursprung in der Grundherrschaft. Aufmerksam verfolgt man, was er über die Bedeutung der iro-schottischen Kirche für die Entwicklung des Westkirchenrechts zu sagen hat (vgl. S. 113 f., 143 f., 199 f., 362).

Gute und reichliche Literaturangaben werden bei den einzelnen Abschnitten gegeben. Umso mehr wundert man sich, dass in den allgemeinen Literaturangaben, zu Beginn des Bandes, so unentbehrliche Werke wie F. Dölger, Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches; V. Grumel A. A., Les regestes des actes du patriarcat de Constantinople fehlen, dass die byzantinistischen Zeitschriften alle abwesend sind, die Byzantinische Zeitschrift, Byzantion, die Echos d'Orient (jetzt Revue des études byzantines) usw., dass Zachariä von Lingenthal überhaupt nicht mit seinem Namen erscheint, noch die von ihm herausgegebene grundlegende Sammlung der byzantinischen Rechtsquellen, das Ius Graeco-Romanum, noch seine Geschichte des griechisch-römischen Rechts; das gleiche gilt von den Basiliken. Auch Werke wie J. Pargoire, Histoire de l'Eglise byzantine, L. Bréhier, Le Monde byzantin II: Les Institutions de l'empire byzantin und viele andere werden nicht genannt.

Von einer überhasteten Fertigstellung des Buches scheinen auch manche störende Druckfehler zu zeugen. So lies S. 73: Paulianisten (statt: Paulistianer); S. 100, Auffindung der Didache, lies: 1875 (statt 1845); S. 112 lies: Akazianisches Schisma (statt: Gratianisches); S. 121 lies: Leo verurteilte auf dem Konzil von Chalcedon die *monophysitische* Lehre (statt: nestorianische); S. 140 die Kleriker unterzeichneten auf den Konzilien lediglich mit subscripsi (ὑπέγραψα) (statt: ὁρίσας ὑπέγραψα); S. 134 Die Räubersynode von Ephesus im Jahr 449 (statt: 499); S. 218 Todesjahr des Athanasius, lies: 373 (statt: 337); S. 346: Die Probezeit des Noviziats wurde durch die photianische Synode von 859/861 zum erstenmal gemeinrechtlich mit drei Jahren festgesetzt (statt durch das 4. allgemeine Konzil von Konstantinopel im Jahre 869).

Aber das sind alle keine entscheidende Dinge. Wir können dem Verfasser nur Glück wünschen zu seinem inhaltsreichen und vielseitigen Werke. Man spürt vor allem, dass er die Kirche und ihr Recht nicht rein von aussen betrachtet, als x-beliebigen Gegenstand exakter Forschung, sondern vor allem auch als die grosse Heilsanstalt, durch die Gott die Menschen retten will, als den Leib Christi, der selbst immer in seiner Kirche tätig ist, in den Zeiten der Blüte und des Verfalls. Erst auf diese Weise wird die Kirche in ihrem Recht und seiner Geschichte dem Betrachter voll erschlossen werden.

Emil Herman S. J.

Aloysius Tăutu, *Acta Romanorum Pontificum ab Innocentio V ad Benedictum XI*, in *Collectione Pontificiae Commissionis ad Redigendum Codicem Iuris Canonici Orientalis, fontes, series III, vol. V, tom. 2*, Città del Vaticano 1954, XVI, 295 pag.

Dieser Band ist ein gemeinsames Werk des Professors Ferdinand M. Delorme O. F. M. († 1942) und des Monsignore Aloys L. Tăutu. Aber ohne die Verdienste des gelehrten Franziskaners schmälern zu wollen, muss doch hervorgehoben werden, dass Mons. Tăutu den Hauptanteil der Arbeit zu bewältigen hatte. Denn er traf die Auswahl der Quellen; er prüfte sämtliche, auch die von seinem Mitarbeiter gesammelten Quellen nach durch Einsicht in das Papstregister, er versah sie mit Anmerkungen, und stellte am Schluss die Verzeichnisse mit grösster Genauigkeit her. Ich habe schon bei der Besprechung der früheren Bände in dieser Zeitschrift die gute Methode des Verfassers T. hervorgehoben, und kann das frühere Lob auch auf dieses Buch ausdehnen. Der Inhalt des Werkes erstreckt sich auf das Pontifikat der Päpste Innozenz V., Johann XXI., Nikolaus III., Martin IV., Honorius IV., Nikolaus IV., Bonifaz VIII., Benedikt XI., zwischen den Jahren 1276-1304. Die Vorbereitung und Ausführung des Unionskonzils von Lyon (1274), die Sorge für die katholischen Klöster des griechischen Ritus in Süditalien; die kirchliche Sorge um Serbien, Bulgarien, Armenien; und endlich die Abwehr der Irrlehren bilden die Hauptmasse der in diesem Buch herausgegebenen Quellen. Besonders lehrreich ist das Glaubensformular, das Papst Nikolaus IV. an den Katholikos der Nestorianer Jaulaha am 7. April 1288 gesandt hat (Nr. 69, S. 128-131). Auch die Missionsgeschichte der Bekehrung der Tartaren gewinnt treffliche Beleuchtung durch mehrere Quellenschriften. Ich bin überzeugt, dass dieses Buch nicht bloss seinem nächsten Zweck, nämlich der praktischen Hinordnung auf den Codex des katholischen orientalischen Kirchenrechts entspricht, sondern dass es auch Ausgangspunkt werden kann für theologische Thesen der katholischen Hochschulen. Das wäre ein guter Dank an die Sacra Congregatio pro Ecclesia Orientali, die nach einem weitschauenden Programm und unter grossem Kostenaufwand die Quellen sammeln und herausgeben lässt, und dabei von dem Fleiss und der Gewandtheit der Gelehrten unterstützt wird.

Georg Hofmann S. I.

Walter C. Till, *Erbrechtliche Untersuchungen auf grund der koptischen Urkunden.* (Österreichische Akademie d. Wiss., Phil.-hist. Klasse: Sitzungsberichte, 229. Band, 2. Abh.) Wien 1954.

Der wohlbekannte Koptologe veröffentlicht hier eine Untersuchung über das Erbrecht, wie es uns in den koptischen Urkunden entgegentritt. Der Titel ist sorgfältig gewählt: Die Untersuchung ist nach der Sprache der Urkunden abgegrenzt; griechisch und arabisch verfasste Urkunden sind nicht berücksichtigt.

Der 1. Teil der Arbeit bringt eine Abhandlung über das Erbrecht, der 2. die deutsche Übersetzung der Urkunden, auf die im 1. Teil hingewiesen wird. Hier werden auch die entsprechenden griechischen Fachausdrücke in Klammern beigefügt.

Die gesetzliche Erbfolge bezieht sich vor allem auf die Nachkommen. Die Anerkennung des Rechtes der Kinder auf den Hauptteil des elterlichen Vermögens gehörte zum Rechtsempfinden der Kopten. Ob dieses Recht gesetzlich begründet war, ist allerdings nicht festzustellen (S. 39). Wenn Söhne in einer Verfügung von Todes wegen nicht bedacht werden, ist das in der Urkunde zu rechtfertigen. Bei Töchtern kann dies unterbleiben, wenn sie bereits durch Zuwendungen abgefunden sind. Die männlichen Erben erhalten alle den gleichen Anteil vom Erbe des Vaters; ebenso die weiblichen Erben, wenn nur solche vorhanden sind. Wo sie aber mit männlichen Erben konkurrieren, werden diese bevorzugt, z. B. so dass zwei Teile auf jeden Sohn, 1 Teil auf jede Tochter entfällt. Der Nachlass weiblicher Vorfahren wird unter die Erben beiderlei Geschlechts gleichmässig aufgeteilt. Es besteht ein Noterbrecht der Söhne und der Geschwister sowie deren Nachkommen. Ebenso für die Vorfahren: der Vater beerbt den kinderlos verstorbenen Sohn.

An erbrechtlichen Verfügungen kommen Testament und Erbverträge vor (S. 80). Das Testament kann auch mündlich gemacht werden. Für die Anzahl der Zeugen gibt es aber keine feste Regel. In den Urkunden erscheint natürlich nicht selten die *prosforá*, das Totenopfer, d. i. die Seelgerätsstiftung für den Verstorbenen (Vgl. N. 129-132). Eine kurze Übersicht über die Ergebnisse der Untersuchung findet man SS. 78-80.

Die Untersuchung des Verfassers erschliesst den des Koptischen Unkundigen ein wissenswertes Gebiet.

Emil Herman S. J.

Historica, hagiographica

Franz Dölger, *Byzanz und die europäische Staatenwelt.* Buch-Kunstverlag Ettal. 1953. S. 382.

Nicht wenige von den grundlegenden Arbeiten des führenden Münchener Byzantinisten und langjährigen Herausgebers der Byzantinischen Zeitschrift sind in der bescheidenen Form eines Zeitschriften- oder Festschriften-Aufsatzes erschienen, wo sie nicht immer leicht zugänglich sind. Es ist sehr erfreulich, dass mit der vorliegenden Sammelausgabe eine Reihe der wichtigsten derartiger Arbeiten Dölgers sich einem weiteren Benutzerkreise öffnet.

Der Titel gibt bereits an, welches Thema im Vordergrund steht: es ist vor allem die grosse Politik, nicht so sehr in ihrem Einzelgeschehen als in den idealen Grundlagen und in den leitenden Gedanken,

wie sie den über ein Jahrtausend hinaus festen Staatsbegriff für das byzantinische Reich gebildet hat. Bereits der 1. Beitrag: « Die Kaiserurkunde der Byzantiner als Ausdruck ihrer politischen Anschauung » (9-33) zeigt die Meisterschaft mit der D., wo die ausdrücklichen Quellen versagen, Leben und Brauch zur Sprache zu bringen und auf dem von ihm besonders geförderten Feld der byzantinischen Diplomatik die hohe politische Bedeutung der byzantinischen Urkunde eindrucksvoll herauszustellen versteht. Ebenso handelt es sich im 2. Beitrag « Die Familie der Könige im Mittelalter » (34-70) um ein in byzantinischer Zeit durchaus lebensvolles, wenn auch auf uralte Quellen zurückgehendes Institut, das für die internationalen Beziehungen von höchster Bedeutung gewesen und nicht nur Gegenstand diplomatischer Kriege, sondern auch mit Blut und Eisen geführter Kämpfe geworden ist. Eine Anzahl anderer Beiträge bewegen sich um ähnliche oder ergänzende Fragen.

Für die Beziehungen der Byzantiner zum Römischen Stuhl ist der gründlich unterbaute Beitrag « Rom in der Gedankenwelt der Byzantiner » wichtig (70-115). Die Untersuchung über « die Frage des Grundeigentums in Byzanz » (217-231) musste leider auf eine genaue Angabe der Quellen verzichten, bietet aber einen sehr willkommenen Überblick über diese für die byzantinische Geschichte so wichtige Frage. Dagegen geht der Artikel « Zum Gebührenwesen der Byzantiner » (232-260) auf manche Meinungsverschiedenheiten ein und sucht nicht nur einen Begriff von der allgemeinen Steuer- und Finanzpolitik der Byzantiner, sondern auch wichtige Einblicke in die sozialen Grundsätze der Staatsführung zu geben. Die Kulturgeschichte findet ihren Platz in dem Artikel « Die mittelalterliche Kultur auf dem Balkan als byzantinisches Erbe » (261-281). Einen würdigen Abschluss des inhaltsreichen Sammelbands bringt der aus hoher Sicht geschriebene Beitrag: « Europas Gestaltung im Spiegel der fränkisch-byzantinischen Auseinandersetzung des 9. Jahrhunderts » (282-369). « Das 9. Jahrhundert war auch hier die Zeit, in der die für Jahrhunderte entscheidende Ordnung Europas geschaffen wurde: bis zum heutigen Tage haben sich das Abendland und Südosteuropa nicht wieder völlig gefunden ».

Emil Herman S. J.

Пропам'ятна Книга ОО. Василіяни у Канаді. 50 літ на службі Богові й народові (1902-1952). Toronto 1953. 435 S.

Mit grosser Befriedigung können die mutigen und ausdauernden Mönche des galizischen Zweiges der grossen Ordensfamilie des hl. Basilius Rückschau halten auf die Arbeit, die sie in den fünfzig Jahren von 1902-1952 in Kanada unter ihren aus der ukrainischen Heimat in jenes ferne Land ausgewanderten Landsleuten geleistet haben. Es ist nur billig und recht, wenn sie bei dieser Gelegenheit ein Erinnerungsbuch herausgeben, das über den Charakter einer Gelegen-

heitsschrift hinaus durch seine ganze Anlage auch einen dokumentarischen Wert erhalten hat.

Nach den im ersten Abschnitt zusammengefassten üblichen Glückwünschworten der in Betracht kommenden Autoritäten behandeln elf lange Aufsätze von zusammen 200 Seiten verschiedene Abschnitte aus der Geschichte dieser 50 Jahre. Es handelt sich dabei nicht um eine historische Darstellung der Abfolge der Ereignisse, sondern mehr um Abhandlungen über einzelne Gebiete der Betätigung des Ordens, z. B. über das Noviziat, das über den einheimischen Nachwuchs wacht, oder über die Missionstätigkeit unter den weithin zerstreuten Gläubigen, oder über den Anteil der Basilianer an der Organisation der Kirche ihres Ritus in Kanada, über ihren Verlag und die angeschlossene Druckerei: über ihr Museum und das dazu gehörige Archiv und schliesslich über die innere und äussere Entwicklung des Ordens im verflossenen halben Jahrhundert.

Im dritten Abschnitt (S. 231-362) lesen wir eine Geschichte der bisher in Kanada bestehenden acht Ordensniederlassungen. Dieser Teil ist mehr für die Lokalgeschichte interessant. Der vierte Abschnitt ist auch für den Allgemein-Historiker wertvoll. Er enthält die Lebensbeschreibungen von 14 Ordensmitgliedern, die sich im Dienste der Kirche und des Ordens ausgezeichnet haben. Die Darstellung dieser Leben ist immer ruhig und sachlich — aber gerade deshalb eindringlich.

Viele Fotografien erhöhen über die Freude, welche sie den interessierten Zeitgenossen bereiten, hinaus auch für die Nachwelt den dokumentarischen Wert des Buches. Sein Inhalt ist ein Ruhmesblatt für den um die Kirche so hochverdienten Orden.

A. M. Ammann S. J.

J. Ebersolt, *Orient et Occident. Recherches sur les influences byzantines et orientales en France avant et pendant les Croisades.* Ouvrage illustré de onze figures dans le texte et de quarantedeux planches hors-texte. Paris, 2° édition, Boccard édit., 1954, p. 148 + XLII planches hors texte.

Il n'y a pas à revenir sur l'importance de l'ouvrage désormais classique de J. Ebersolt. Publié en deux volumes aux Editions G. Van Oest (1928-1929), il vient d'être réédité en un seul volume.

Même texte, mêmes illustrations. L'ouvrage ne s'est enrichi que d'une Bibliographie des Publications de Jean Ebersolt (pp. 5-6).

On aurait aimé trouver une préface retraçant la carrière et les mérites de l'Auteur et, sinon de nouvelles notes au bas des pages, du moins en fin de volume, une brève Bibliographie des ouvrages et articles ayant paru sur la question « Orient et Occident » depuis 1929.

Tel quel, cet ouvrage est plus facile à manier que les deux volumes précédemment épuisés. Les illustrations se détachent mieux. Il faut remercier l'éditeur E. De Boccard d'avoir ainsi permis à un nombreux public de profiter de l'enseignement du Maître regretté.

P. Goubert, S. J.

Harvard Slavic Studies. Vol. II. Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts 1954. P. VI, 390.

Der vorliegende Sammelband ist Franz Dvorník zum sechzigsten Geburtstag von seinen Kollegen und Freunden gewidmet. Die sympathische Einführung mit dem Überblick über das Leben und wissenschaftliche Schaffen des bedeutenden Gelehrten stammt von Dimitri Obolensky, der ihn als zweifellos den besten Kenner der Geschichte Mittel- und Südost-Europas im IX. Jahrhundert betrachtet. Die Bibliographie der von Father Dvornik verfassten Bücher und Aufsätze ist am Ende des Buches zusammengestellt.

Die 20 Beiträge beziehen sich meist auf das Arbeitsgebiet in weiterem Sinne des Gefeierten. Wir können nicht im einzelnen auf den reichen Inhalt des Bandes eingehen und können nur über die uns näherliegenden Beiträge kurze Angaben machen. Die sorgfältige Untersuchung von Milton V. ANASTOS, *Political Theory in the Lives of the Slavic Saints Constantine and Methodius* (S. 11-38) geht der Bedeutung nach, die einige für das politische Denken in Byzanz wichtige, auch in den Viten der beiden Slavenapostel verwertete Stellen der Hl. Schrift gehabt haben. Wenn auch in gewissen Punkten lateinische Einflüsse in den Viten sichtbar werden, so bezeugt doch die Tatsache, dass sie ohne Einschränkung die politischen Theorien der Byzantiner über die Herrschergewalt angenommen haben, eine enge Abhängigkeit vom Hofe. Der Vf. glaubt hieraus schliessen zu können, dass man, im Gegensatz zu Prof. Grivec, der höchstens eine neutrale Haltung des Konstantin und des Methodius zulassen will, mit Dvorník ein Zusammenarbeiten der beiden Brüder mit dem Patriarchen Photius annehmen muss, umso mehr als sie gerade zur Zeit, wo Photius auf dem Höhepunkt seines Ansehens war, in besonderem Masse die Gunst der Kaiser genossen.

Wichtig in seinen Ergebnissen ist auch der kenntnisreiche Beitrag von Roman JAKOBSON, *Minor Native Sources for the Early History of the Slavic Church* (S. 39-74). Er geht dem Einfluss nach, den westslavische Quellen auf die russische « Älteste Chronik » gehabt haben, ihrerseits eine der wichtigsten Quellen für die westslavische Geschichte. Durch Heranziehung von kleineren, vielfach vernachlässigten Schriften, Chroniken, Legenden, « Prologe » usw. gelingt es dem Vf. zu neuen und genaueren Ergebnissen zu kommen. Otakar ODLOŽILÍK, *From Velehrad to Olomouc* (S. 75-90), gibt nach den neuesten Forschungen einen Überblick über die vielfach dunkle Geschichte Mährens zwischen 907 und 1055. André GRABAR, *God and the « Family of Princes » Presided Over by the Byzantine Emperor* (S. 117-124) stellt die politische Bedeutung dieser Fiktion heraus und weist hin auf eine bislang noch nicht benutzte Stelle aus dem 12. Kap. der Institutio Regia des Erzbischofs Theophylakt von Ochrida, Migne P. G., t. 126, cc. 273, 276. Von den engen Beziehungen zwischen dem serbischen Zaren Stephan Duschan und den Athosklöstern, besonders Chilandar, gibt George C. SOULIS, *Tsar Stephen Dušan and Mount*

Athos, eine quellenmässige Darstellung, die uns einen Blick in die unruhige, politisch und religiös stark bewegte Zeit erlauben (S. 125-140). Die Untersuchung von Ihor ŠEVČENKO, *A Neglected Byzantine Source of Muscovite Political Ideology* (S. 141-180), weist die Bedeutung nach, die der Traktat des Diakons Agapitos Ἔκθεσις κεφαλαίων παραινετικῶν (vgl. Migne P. G., t. 86, 1 col. 1163-1186) für die Moskauer Staatsauffassung gehabt hat.

Die übrigen Beiträge behandeln: Nikolaj TRUBETSKOY, *Introduction to the History of Old Russian Literature* (S. 91-104); Stanislaw KOT, *Old International Insults and Praises: I. The Medieval Period* (S. 181-210); Jury ŠERECH, *On Teofan Prokopovič as Writer and Preacher in his Kiev Period* (S. 211-224); Milada SOUČKOVÁ, *The First Stirrings of Modern Czech Literature* (S. 225-240); Waclav LEDNICKI, *Grammatici Certant: Puškin's « Aleksandrijskij stolp »* (241-264); Richard BURGI, *Puškin and the Deipnosophists* (S. 265-270); Wiktor WEINTRAUB, *Norwid-Puškin: Norwid's « Spartacus » and the Onegin Stanza* (S. 271-286); Rudolf STURM, *America in the Life and Work of the Czech Poet Josef Sládek* (S. 287-296); Hugh MCLEAN, *On the Style of a Lescovian Skaz* (S. 297-322); Jan LECHOŃ, *Stefan Żeromski (1864-1925)* (S. 323-342); René WELLEK, *Modern Czech Criticism and Literary Scholarship* (S. 343-358); Milenko S. FILIPOVIĆ, *Folk Religion among the Orthodox Population in Eastern Yugoslavia* (S. 359-374); Albert B. LORD, *Notes on Digenis Akritas and Serbocroatian Epic* (S. 375-384).

EMIL HERMAN S. J.

Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft, III (1954), Wien, Verlag Rudolf M. Rohrer, 182 S.

Der Inhalt gehört zu den Fragenkreisen mehrerer Wissenschaften, die aber wie die Byzantinistik und die internationalen Byzantinischen Kongresse ihre ideelle Einheit in der Kultur des früheren byzantinischen Reiches haben und sogar über diesen Rahmen dann und wann hinausgehend auch den Neuhellenismus umspannen. Auf alle Fälle hat diese Beweglichkeit den grossen Nutzen, auch weitere Kreise zu interessieren, zumal die Kunstgeschichte dabei nicht vernachlässigt wird. So bietet auch ein Jahrbuch, das Freunde der Byzantinistik herausgeben, passende Gelegenheit zu besinnlicher Lesung. Der geschichtliche Aufsatz des Prof. DÖLGER, *Politische und geistige Strömungen im sterbenden Byzanz* (S. 3-18), spürt den Gründen nach, warum das byzantinische Reich 1453 unterging. Er hält die rechte Mitte zwischen Pessimismus und Kulturseligkeit ein, indem er auf Grund seiner durch Quellenforschung sich erworbenen Kenntnis des byzantinischen Mittelalters und der abendländischen Kultur Licht und Schatten gut verteilen kann und auch im teilweisen Wirrwarr der Historiker schon vom XV. Jahrhundert ab sichere Pfade einzuhalten bemüht ist. Schon allein die Betrachtung der Unions-

geschichte und besonders des Konzils von Florenz ist auch heute noch teilweise sehr mangelhaft; Dölger ist einer der wenigen, die hier klar sehen.

Prof. Endre von Ivánka ist Geschichtsphilosoph. Er prüft in seinem Aufsatz *Der Fall Konstantinopels und das byzantinische Geschichtsdenken* (S. 19-34) die verschiedenen Urteile, die von Seiten der Humanisten, der « traditionalistischen » griechischen Orthodoxen, der Fatalisten und der Vertreter anderer Geistesrichtungen, über die Frage und über die Tatsache des Unterganges des « ewigen » Neuroms sich gebildet haben. Der Verfasser zitiert in guter deutscher Übersetzung seine Gewährsmänner, fügt anschaulich passende Parallen aus der Geschichte des Sturzes des antiken Römerreiches bei, so dass die Lesung seiner Abhandlung sehr spannend wirkt.

Der Philologe und der Theologe können reichen Nutzen haben aus dem Aufstatz von H. Hunger, *Allegorische Mythendeutung in der Antike und bei Johannes Tzetzes* (unter Heranziehung bisher unbekannter Texte aus Vindob. phil. gr. 118 und Vat. Barb. gr. 30), S. 35-54. Johannes Tzetzes (ungef. 1110-1180) ist ein sehr belesener Verfasser (vgl. Krumbacher², 526-536), der aber mit kritischem Blick studiert werden muss, zumal seine Werke noch nicht vollständig herausgegeben sind. Gerade Hunger's Verdienst besteht darin, die Textausgabe vervollständigen zu können, besonders in der auch religionsgeschichtlich wichtigen Frage der Göttermythologien Homers.

Auf einem andern Gebiete zeigt uns H. Gerstinger von neuem, dass die Papyrusforschung auch für die Rechts- und Sozialgeschichte ungemein wichtig ist. Er legt uns mit vorzüglichem Kommentar zwei Privaturkunden der ptolomäischen Periode Ägyptens vor im griechischen Urtext und mit deutscher Übersetzung: *Zwei neue Wohnungsmietverträge aus Herakleopolis Magna der Sammlung « Papyrus Erzherzog Rainer » in Wien* (S. 55-65).

Über die byzantinische Zeit hinaus und zwar in das XVI., XVII. und XVIII. Jahrhundert führt uns die Arbeit von P. K. Enepekides, *Aus Wiener und Pariser Handschriften* (S. 67-86). Er bietet die Ausgabe eines Empfehlungsschreibens des Patriarchen von Konstantinopel Theoleptos II. (1585-1586), eines griechischen Wiener Briefes an Maximos Margunios in Venedig vom 21. Oktober 1589, und endlich zweier Briefe zur Geschichte des Sinaiklosters, nämlich König Ludwigs XIV. von Frankreich an das Kloster vom Sinai, 26. Mai 1649, über seine finanzielle Hilfe, und des Dankbriefes des Erzbischofs vom Sinai Johannikios vom 4. Oktober 1723 an König Ludwig XV. über ein Bildnisporträt des genannten Herrschers. Prof. E. gibt zu diesen Texten die notwendigen Erklärungen, auch Hinweise auf das Schrifttum, vergisst aber, was von der Congregatio Orientalis und vom Päpstlichen Orientalischen Institut über das Sinaikloster veröffentlicht worden ist.

Die letzten drei Arbeiten des Jahrbuches sind Beiträge zur Kunstgeschichte, nämlich O. Demus, *Die Reliefikonen der Westfassade von San Marco* (S. 87-108); I. Hänsel-Hacker, *Die Fresken der Kirche*

St. Nikolaus bei Matrei in Osttirol, das Werk einer Paduaner Malerschule des 13. Jhs. (S. 109-122); J. CROQUISON, *Un Pontifical grec à peintures du XVIIe siècle* (S. 123-170). Reich ausgestattet mit Bildern und mit Erläuterungen, verdienen diese Abhandlungen die Beachtung der Leser, auch der Fachgelehrten in der Kunstgeschichte, und derer, die den Beziehungen zwischen dem byzantinischen Osten und dem Abendland ihre Aufmerksamkeit zuwenden wollen; auch die Theologen finden in diesen Studien, besonders in den liturgischen, manches Wissenswerte.

Obwohl das Jahrbuch sich an weitere Kreise richtet, zeichnet es sich doch durch strenge wissenschaftliche Linienführung aus, und gibt seinen Lesern durch die Anmerkungen oder wenigstens durch die Begründungen, die in der ersten in Form eines Vortrages dargebotenen Abhandlung sich reichlich vorfinden, Rechenschaft und passende Gelegenheit zu vertieftem Studium der einzelnen Fragen.

GEORG HOFMANN S. I.

J. NAZARKO, O. S. B. M., *Святий Володимир Великий, Володар і Христитель Руси-України* (960-1015), (= Analecta Ordinis Sancti Basilii Magni, Series secunda, sectio prima: Opera tom. IV), Roma 1954, S. 227 + 7 Tafeln; ukrainisch mit franz. und engl. Zusammenfassung.

Der Verfasser hat das vorliegende Werk auf ukrainisch, wahrscheinlich vor allem für seine ukrainischen Landsleute in der weiten Welt geschrieben. Diese Sprache ist aber sehr vielen an solchen Werken Interessierten ein Zaun, der es verhindert, dass das Buch auch dort verbreitet werde, wo es doch auch seine Dienste leisten kann, nämlich bei den Forschern und Studierenden anderer Länder.

Es ist der erste Versuch, ein Lebensbild des hl. Vladimir — eine Biographie aufgrund der geschichtlichen Begebenheiten und nicht mehr als das zu bieten. Dies geschieht nicht von gross-russischen oder von einem allgemein-ostlawischen Standpunkt aus, sondern von dem eines freilich in der Fremde lebenden Bürgers des heutigen Staates der Ukraine. Darum beschreibt der Verfasser auch in zwei einleitenden Kapiteln das Christentum dieser Lande in der Zeit vor der Ankunft der staatsbildenden Waräger und vor dem Beginn der Herrschaft Wladimirs. Es folgt dann eine Beschreibung des Lebens seines Helden erst in Nowgorod und dann in sechs Kapiteln, die etwa 100 Seiten des ganzen Werkes einnehmen, in Kiev. Manchmal scheint mir allerdings die Gestalt des Helden zu sehr im leeren Raum zu stehen ohne die Umwelt, in der er sich doch bewegte.

Zu der Frage über die Anfänge der Hierarchie im Rus-Reich, die wirklich einer der dunkelsten Punkte der Frühgeschichte des byzantinischen Christentums dortselbst darstellt, werden die neuen Forschungen von P. Laurent und E. Honigmann nicht verwertet,

Forschungen, welche nach der Ansicht vor allem mancher Byzantinisten die Lösung dieser Frage zugunsten einer fast sofort nach der Taufe Wladimirs von Byzanz eingesetzten Hierarchie endgültig festlegen, während sie nach der Meinung anderer Historiker über die Anführung einer bis dahin unbeachteten Einzelheit hinaus die endgültige Lösung dieser Frage nicht gefördert haben.

Es scheint mir, dass der Verfasser sehr gut daran getan hat, den Brief des hl. Bruno v. Querfurt, den er über seine Reise zu den Pečenegen an Kaiser Heinrich geschrieben hat, seinem Werk beizugeben. Diese hervorragende Quelle für die im Sinne des Verfassers frühukrainische Geschichte wird meist zu wenig ausgenützt. Sie ist auch sehr aufschlussreich für das Verhältnis des hl. Vladimir zum römischen Stuhl. Dieses Verhältnis war, wenn man die damaligen Zeiten und ihre Verkehrsverhältnisse in Betracht zieht, ein durchaus normales. Doch scheint es mir wirklich nicht angängig zu behaupten, Wladimir sei im Auftrag des Papstes gekrönt worden. Dies ist ebenso unwahrscheinlich wie die Behauptung v. Baumgartens, dass Wladimir von den Lateinern getauft worden sei.

Die Darstellung beruht neben allen Quellenwerken auf vielen oft sehr schwer zugänglichen ukrainischen, polnischen « weiss-russischen » und gross-russischen Arbeiten. Die abenländische Literatur zu diesen Fragen, vor allem die skandinavische ist weniger ausgenützt. Es fällt auch auf, dass der ukrainische Gelehrte Tschischewsky, soweit ich sehe, nicht erwähnt wird.

Es wäre zu wünschen, dass der Verfasser noch andere Arbeiten zur ukrainischen Kirchengeschichte veröffentlichen möge. Sie werden sicherlich vielen Anregung und Nutzen bringen.

A. M. Ammann S. J.

Stephen Runciman, *A History of the Crusades*: Vol. III *The Kingdom of Acre and the Later Crusades*. Cambridge University Press 1954. XII-530 pages including 3 appendices, bibliography and index: 15 plates, 5 maps. Price 35 shills.

With this third volume Professor Runciman completes his great work of the history of the Crusades. It begins with the preparations for the third Crusade (1187) and ends with Pius II's forlorn gesture in 1464 — nearly three centuries of history that saw so much development of nationalism in the West and the rise and mass-movement of vast peoples in the East.

Richard Coeur-de-Lion is the hero of the Third Crusade. Arrogant, quarrelsome and wayward, he was all the same a good soldier. He acted high-handedly in Sicily, captured Cyprus and so conducted the war in the Holy Land that, when he had to return to protect his rights in England, he left behind him a kingdom more stable that it had been for a very long time — but he could not restore to it Jerusalem.

The Fourth Crusade was the fruit of the energetic action of Innocent III, but its management escaped from his hands into those of the Hohenstaufen. Philip of Swabia, the Signoria of Venice and the exiled Byzantine prince Alexius were the culprits why the large force assembled to succour Outremer used its power instead to capture Zara and to take and sack Constantinople. The Latin Empire of Constantinople lasted a bare sixty years, but its consequences extended much further. The ultimate result was the fall of Constantinople in 1453, for the great empire of the East could never recover from the losses it suffered in 1204.

In the XIIIth century the vast Mongol hordes began to move westwards. Central and northern Asia were overrun, but the Holy Land did not yet feel the effect. St. Louis led his first Crusade, directed against the vulnerable point of the Arab empire, Egypt. It failed and he himself was captured. Then the Mongols advanced into Syria and threatened Egypt. The Franks of Outremer gave free passage to the Mameluks who defeated the invaders. That (though it could not have been foreseen) presaged the end of Outremer, for it was the Mameluks who by the close of the century had taken the last remaining Frankish strongholds.

" The whole tale is one of faith and folly, courage and greed, hope and disillusion " writes the author in his preface. He might have added still another antithesis — ' of unity and disunity ' — for all the Crusades were the work of forces of different nations brought together by a single ideal and hope. Yet the squabbles for leadership among the princes and their inability to subordinate themselves to a single discipline accounted for the failure of most of their enterprises. The Knights existed to defend the Holy Places; but they were bitterly hostile to each other. English, French, German forces were mutually suspicious. The fleets of the Italian maritime city-states were essential for transport and were used to convey the Crusaders; yet the rivalries of Pisans, Genoese and Venetians were for ever sapping the strength that their fleets gave to the protection of the coastal cities.

All this complex history the author has assembled into a readable narrative. There is much virtue in the word ' readable ', for a glance at the bibliography (which is only the supplement to those of the two earlier volumes) shows how much material had to be perused, assessed and fused together before he could produce his account. He might so easily have so amassed detail as to make it impossible for an average reader to see the large lines of the picture. Instead, though the detail is there, the main history of the events stands out clearly. In this respect at least this work is excellent.

But it is hardly impartial history, because the impression is left on the reader that the author has a greater sympathy for the East than for the West, and that he labours under a decided prejudice against the papacy. For instance, with regard to the much-discussed character of Innocent III, he might have pointed out that there was

another side to him besides that of a legalist out to defend what he considered to be the rights of the Church. The author makes several references to Fliche's history of this period. Fliche and Runciman, basing themselves on the same sources, recount the same facts, but there is a great difference in the tone of their narratives. Or, to take another example, the author, apropos of Manuel II's journey in 1399 to seek aid from the western princes for his capital endangered by the attacks of Bayazit, writes: [From the princes] " no material help was offered. The Papacy was uninterested, for Manuel was too honest to promise the submission of his Church to Rome... ". That is an unfortunate statement, because Boniface IX was interested. By a letter of 1 April 1398 he granted an indulgence and appointed preachers to promulgate it, the products of which were to go to Manuel; and in the following year he issued another, more urgent, letter to the same effect, in both insisting that, though Manuel was not within the obedience of the Roman Church, yet help must be accorded to him as a Christian — the second letter incidentally was in answer to a request from the Byzantine Emperor. In 1399 and in 1400 he tried to succour in the same way Ladislas of Poland. In 1405, again at the request of Manuel, his successor wrote to the Western Church to secure men and money for Constantinople fearful of a possible attack by Timurlane (1).

J. Gill, S. J.

Joachim Smet, *The Life of Saint Peter Thomas by Philippe de Mézières: Textus et Studia Historica Carmelitana* Vol. II, Rome 1954; 242 pages including bibliography, 8 appendices and index. Price 2100 lire ital.

The Life of St. Peter Thomas reads something like a fairy tale. Advancing from the humblest beginnings he died as Patriarch of Constantinople, having traversed Europe and the eastern Mediterranean several times on embassies for the Popes and as legate for the prosecution of the Crusade against the infidel. He was a Carmelite and, in spite of his frequent journeys and his rank as bishop and legate, never forgot either the spirit or the practice of his rule.

The Bollandists had already published this life. The present edition, however, is founded on more and better mss. and contains material wanting in the earlier edition. What will particularly interest the historian is a letter of John V Palaeologus, dated 7 Nov. 1357 and written to Innocent VI, now published for the first time, in which the Emperor declares that he has already made his submission to Rome as represented by the papal legate, St. Peter Thomas.

(1) The references to these letters are: Raynaldus: *Annales eccles.* 1398 XL; 1399 II-IV; 1399 VI-VII; 1400 VII-VIII; 1405 II-IV.

Much other detail of the events of those days is contained in the Life — the preparations for and the execution of the Crusade to Alexandria of 1365; the relations existing between various States such as Hungary, Venice, Genoa and Constantinople; and one gets also a glimpse of the relations between Catholic and Greek and other sorts of Christians and non-Christians who lived side by side in places like Cyprus and Crete. A certain number of events related briefly in the Life are recounted in greater detail, with the aid of various archives, in a series of 8 appendices at the end of the book.

Fr. Smet is to be congratulated on this edition of the life of a little known saint of his own Order, who played so large a role in world events, yet ever retained the simplicity of the true Carmelite. This book shows the same quality. There is no great parade of learning, yet much scholarship and a great deal of research have gone into its composition.

J. Gill, S. J.

R. Wittram, *Baltische Geschichte. Die Ostseelande Livland, Estland, Kurland 1180-1918.* München 1954, S. 323. 7 Karten.

Das für ein wissenschaftlich interessiertes Lesepublikum bestimmte Buch enthält drei grosse Abschnitte: I. Das alte Livland (1180-1561) [S. 11-73]; II. Livland und Estland im Schicksal der Ostsee (1561-1710). Das Herzogtum Kurland (1561-1795) [S. 73-124]; III. Die Ostseeprovinzen (1710/95-1918) [S. 125-257]. Dem leicht lesbaren Text sind am Schluss 40 Seiten Nachweise d. h. Literaturangaben angeschlossen. Des Rezensenten Buch: Kirchenpolitische Wandlungen im Ostbaltikum bis zum Tode Alexander Newskis, Rom 1936 das die vom Verfasser behandelten kirchlichen und kirchenpolitischen Fragen während eines Teiles des ersten Abschnittes seiner Darstellung ausführlich behandelt, ist Wittram offenbar unbekannt geblieben. Dagegen sind die estnischen und lettischen, die baltischen und auch etliche russische Arbeiten zu Rate gezogen worden. Auch die schwedischen Quellen werden verwertet. Man hat das Gefühl, von einer sicheren Hand geführt zu werden. Einem Verzeichnis der Personennamen folgen längere (S. 311-323) sehr dankenswerte von H. Laakmann geschriebene Erläuterungen zu den sieben geschichtlichen Karten. Gerade diese letzteren sind sehr lehrreich. Man muss sowohl dem Verfasser wie dem Verlag für diese wertvolle Beigabe dankbar sein.

Man kann es verstehen, wenn man es auch bedauert, dass die baltische Frühgeschichte bei dieser Darstellung am kürzesten wegkommt. Man kann es auch sehr wohl verstehen, dass diese Darstellung baltikumsdeutschen Auffassungen folgt. Ein A. Spekke würde manche Lichter anders gesetzt und manche Urteile anders gefällt haben. Man kann aber keineswegs sagen, dass Wittram den Letten

und Esten Abneigung entgegenbringe. Im Gegenteil, gerade die Darstellung der neuesten Geschichte des so arg bedrückten Landes zeichnet sich durch die wohltuende Ruhe der Darstellung inmitten der dramatischen Spannungen, die sie schildert, aus. Den religiös-politischen Umbruch, der im XVI. Jahrhundert zu der Gründung des protestantischen Herzogtums Kurland führte, schildert Wittram rein referierend. Die Darstellung hält sich überhaupt weithin von Urteilen fern und beschränkt sich auf eine Berichterstattung über die Tatsachen.

Wenn das Buch mit dem Jahre 1918 und der Selbständigkeit der beiden Staaten Estland und Lettland schliesst, so wohnen wir heute einem neuen Verzweiflungskampf der beiden kleinen Völker an der Ostsee um ihre Freiheit bei, während die ursprünglichen Lenker der Geschichte des Baltikums gezwungen sind gleichsam als unbeteiligte Dritte diesem Ringen zuzusehen. Wahrhaftig grosse Wandlungen sind im Lauf der 750 verflossenen Jahre in diesem kleinen Winkel der europäischen Ländermasse vor sich gegangen!

A. M. Ammann S. J.

Georgios Th. Zoras, *Γεώργιος ὁ Τραπεζούντιος καὶ αἱ πρὸς Ἑλληνοτουρκικὴν συνεννόησιν προσπάθειαι αὐτοῦ.* Atene 1954, 165 pag.

Il Prof. G. Zoras pubblica il testo della lettera in cui Giorgio di Trebizonda, nell'intenzione di convertire Maometto II, gli indirizza un apologia della fede cristiana.

Per comprendere un'iniziativa che ai nostri occhi riveste tutti i caratteri dell'ingenuità, bisogna riportarsi a quello stato complesso di sentimenti violenti e di smarrimento generale che seguì la caduta di Costantinopoli. La decisa volontà di sopravvivere spinge i greci a cercar aiuto da ogni parte; gli uni si appellano ai principi occidentali ed al Papa, mentre altri pongono speranze altrettanto vane nei correligionarii slavi del Nord; chi dispera degli uomini si affida a crismi e profezie che promettono aiuto miracoloso dal cielo, mentre non manca chi confida di condurre il turco a sentimenti più miti e perfino alla religione cristiana.

Analoghe reazioni dettate, se non dalla volontà di sopravvivere, dal terrore di morire, riscontriamo in occidente dove tutti tremano dinnanzi ai progressi dei turchi, ma dove nessuno riesce a dissipare i motivi di discordia che paralizzano la cristianità.

Questa situazione complessa ci è descritta dall'A. nei tre capitoli che ha premesso all'edizione del testo della lettera; il lettore ne apprezzerà certamente la chiarezza, la ricca informazione e la serenità di giudizio.

Pelopidas Stephanou S. J.

Byzantinische Geschichtsschreiber, herausgegeben von Univ.-Prof. Dr. E. VON IVÁNKA, Band III, *Die Normannen in Thessalonike.* Die Eroberung von Thessalonike durch die Normannen (1185 n. Chr.) in der Augenzeugenschilderung des Bischofs Eustathios, übersetzt, eingeleitet und erklärt von Herbert HUNGER. Graz, Styria Verlag 1955; Kleinoktav 163 S.

Nach derselben Methode wie die zwei ersten von mir besprochenen Bände (vgl. Or. Chr. Per. XX (1954) 442-444) ist auch der III. Band, der dem Dozenten an der Universität Wien, einem tüchtigen Philologen und Kenner griechischer Handschriften und Herausgeber anvertraut war, bearbeitet worden. In seiner *Einleitung* (S. 5-13) zeichnete er kurz die Vorgeschichte des Normannenunternehmens gegen Durazzo und Thessalonike und gab die Kennzeichnung des Verfassers Eustathios, Metropolit von Thessalonike und Augenzeugen der Einnahme und Plünderung dieser Stadt vom 6. bis 24. August 1185. Hernach folgt die Übersezung der ganzen Abhandlung (S. 15-156), in 149 Abschnitten.

Diese selber ist sehr klar und mit Ausnahme mancher Fremdwörter, die leicht hätten beseitigt werden können, in flüssiger deutscher Sprache abgefasst. Da die ganze Schrift des Eustathios sehr spannend in der Form sogenannter pragmatischer Geschichtsdarstellung, mit vielen Zitaten aus den Klassikern und der Hl. Schrift durchwoben, geschrieben worden ist, nimmt auch die dem griechischen Text treu, aber nicht sklavisch folgende Übersetzung an jenem Vorzug teil. Zugleich aber bleibt der Übersetzer sich eingedenk, dass die notwendigen Erklärungen dem Leser nicht vorenthalten werden. Besonders bedurften die Zitate der Klassiker einer solchen Erläuterung. Als Grundlage der Übersetzung wurde die Ausgabe von I. BEKKER im sogenannten byzantinischen Bonner Corpus genommen, die ihrerseits von der früheren von G. L. F. TAFEL abhängt; es hätte wegen des praktischen Nutzens mancher Leser erwähnt werden sollen, dass eine Wiederholung der Ausgabe Tafels sich in MIGNE PG 136, 1 A-140 C vorfindet. Eine neue kritische Ausgabe nach dem Autograph der Universität Basel wird von A. MARICQ vorbereitet, der bereits einige wenige Verbesserungen in der Zeitschrift *Byzantion* XX (1950) 81 ff. vorgelegt hat, die in der Übersetzung verwertet worden sind. Zum sonstigen von HUNGER angegebenen Schrifttum über Eustathios (S. 12-13) ist nichts hinzuzufügen, ein Zeichen, wie gewissenhaft der Übersetzer gearbeitet hat.

GEORG HOFMANN S. I.

H. JABLONOWSKI, *Westrussland zwischen Wilna und Moskau* (= *Studien zur Geschichte Osteuropas* Bd. 2.) Leiden 1955, S. 167 mit einer Karte.

Das vorliegende Werk füllt ohne Zweifel eine grosse Lücke aus. Wir haben ja viele Arbeiten über die politische, religiöse und die

soziale Geschichte der Ukraine — viel mehr noch über die entsprechenden Erscheinungen in Moskowien, wir wissen nicht weniger über Nowgorod und das Baltikum — aber über die Länder, welche der Verfasser « Westrussland » nennt, ist bisher — wenigstens in Mittel- und Westeuropa — nicht viel gearbeitet worden. Wer aber die russische mittelalterliche Geistesgeschichte studiert, spürt immer wieder Fäden auf, die nach « Westrussland » führen und hier vor allem in die unter der litauischen Herrschaft stehenden ostslawischen Gebiete, die zum grossen Teil das heutige « Weissrussland » oder, wie manche es lieber nennen möchten, « Weiss-Ruthenien » ausmachen. — Um es gleich zu sagen, — und das scheint mir eine Zukunfts-Aufgabe für den verdienten Verfasser zu sein — mit den Fragen der kulturellen Beziehungen zwischen Moskowien und Weissrussland hat er sich leider im vorliegenden Buch nicht beschäftigt. Man kann ihnen auch nicht mit Hilfe von Urkundensammlungen beikommen. Es scheint mir aber zur Kenntnis der russischen moskowitischen Geistesgeschichte wesentlich, ihnen nachzugehen.

Dieses « West-Russland » ist nicht ohne weiteres mit dem politischen Staatsgebilde « Litauen » gleichzusetzen. Es greift in die Länder der zwei grossen Verwaltungseinheiten desselben ein. Selbtsverständlich umfasst es nicht die alten litauischen Stammlande dieses Staates, die im Einflussbereich der beiden Hauptorte Troki und Wilna lagen. Diese beiden Orte waren aber zugleich die Vororte des sog. « Grossfürstentums Litauen », das ausser den obengenannten Stammlanden auch weite ostlawische, also in der Sprache der Verfassers « westrussische » Gebiete in sich schloss. Es ist einleuchtend, dass Jablonowski in seinen Ausführungen von diesen handelt. Selbstverständlich beschäftigt er sich noch ausserdem mit der zweiten grossen Verwaltungseinheit des damaligen Litauen, dem sog. « russischen Grossfürstentum », dessen Länder sich vor allem um Polozk und Smolensk zusammenschlossen.

In einem längeren Kapitel behandelt der Verfasser — erschöpfend aufgrund der Urkunden, die er vorsichtig auswertet, und aufgrund seiner gründlichen Kenntniss der einschlägigen Literatur (siehe Verzeichnis S. 156-167) — die politische Stellung der russischen Bevölkerung im Staatsganzen, wie dies die neue Gesetzgebung und das überkommene alte Recht mit sich brachten. Er bespricht zuerst das Verhältnis der russischen Gebiete zur Zentralgewalt im allgemeinen, sodann die politische Stellung der russischen Fürsten, Magnaten und Bojaren im gesamten Staatsgebiet und schliesslich die politische Stellung der Städte in den russischen Gebieten. Dem folgt eine Schilderung der Lage der orthodoxen Kirche im Grossfürstentum Litauen. Die Ausführungen, welche der Verfasser auf S. 50 bei der Darstellung der Rechte der litauischen (lateinisch-katholischen) Fürsten über die nicht-katholische Kirche ihres Landes macht, scheinen mir besonders lesenswert.

Im zweiten Abschnitt behandelt Jablonowski die politischen Tendenzen der russischen Bevölkerung im Grossfürstentum Litauen.

Er bespricht zuerst den politischen Standort der ältesten Fassung der litauischen (west-russischen) Chroniken; sodann behandelt er die Stellung der orthodoxen Bevölkerung des Grossfürstentums Litauen zur Moskauer Metropolie und zur Frage der Union mit der römischen Kirche. Hier hat er übersehen, dass der Rezensent in seinem *Abriss der ostlawischen Kirchengeschichte* (Wien 1950) und in einem längeren Aufsatz in den *Orientalia Christiana Periodica* (Jahrg. VIII 1942 S. 289-316) unter dem Titel *Zur Geschichte der Geltung der Florentiner Konzilsentscheidungen in Polen-Litauen* fast genau dasselbe, was der Verfasser hier mit selbständiger Mühe neu zusammengetragen hat, schon gesagt hat. Dies ɟnt ja dem Fleiss des Verfassers keinen Abruch; aber eine Erwähnung im Literaturverzeichnis hätten die beiden Arbeiten schon verdient.

Im letzten Abschnitt schildert der Verfasser sehr eingehend die politischen Bestrebungen in den russischen Gebieten des Grossfürstentums Litauen: zuerst die Selbständigkeitsbetrebungen, dann die moskauische Orientierung und zuletzt die litauische Orientierung.

Das Buch gibt eine gut begründete und leicht lesbare Darstellung der Fragen, die zu lösen sich der Verfasser vorgenommen hat. Man kann mit Spannung weiteren Arbeiten zu diesem Thema entgegensehen.

A. M. AMMANN S. J.

Wiener Slavistisches Jahrbuch, herausgegeben von R. JAGODITSCH. Bd. IV (1955), 217 S.

Der verdiente Professor für slawische Philologie in Wien, R. Jagoditsch bringt schon zum vierten Male sein « Slavistisches Jahrbuch » heraus. Damit hat sich diese Veröffentlichung neben der Berliner Zeitschrift für slavische Philologie behauptet. Die Beiträge dieses Jahres sind teils der Literaturgeschichte (4), teils der reinen Sprachkunde entnommen (4). Eine Reihe von langen, mit positiven Beiträgen reich beladenen Buchbesprechungen schliesst sich den Aufsätzen an. Am Schluss folgt eine Chronik, in der vor allem über die Enthüllung eines von J. Mežtrovic geschenkten Denkmals für Vatroslav v. Jagić in der Wiener Universität berichtet wird.

Entsprechend dem Wiener geistigen Klima tritt vor allem in den Besprechungen der Werke der aus der europäischen Ostzone stammenden Gelehrten nicht dieselbe Abneigung, diesmal gegen den Osten zutage, die man anderswo, und auch in der deutschen Ostzone, so oft gegen den Westen findet. Im ersten Augenblick vielleicht überraschend, wirkt diese geruhige Sicherheit auf die Dauer fast wohltuend. Man möchte dieselbe Seelenhaltung gar manchen anderen wissenschaftlichen Veröffentlichungen hüben und drüben wünschen.

A. M. AMMANN S. J.

Topographica, archaeologica

Alberto De Capitani D'Arzago, *La « Chiesa Maggiore » di Milano: Santa Tecla.* Istituto di Studi Romani – Sezione Lombarda – Ricerche della Commissione per la forma « Urbis Mediolani ». – Milano, Ceschina, 1952, p. xii + 192, 52 illustrations hors texte.

Les membres du Congrès d'Etudes Byzantines de Paris se rappellent leur émoi en apprenant, le 30 Juillet 1948, la mort subite du Marquis Alberto de Capitani d'Arzago, professeur à l'Université du Sacré-Cœur, venu de Milan pour participer aux travaux de la Section d'Archéologie. La Marquise de Capitani a bien voulu confier le manuscrit du défunt à G. P. Bognetti et E. Cattaneo, qui, aidés par le professeur Bovini et les architectes Bottelli et Frigerio, l'ont révisé et complété.

L'Auteur pense que la « Chiesa Maggiore » fut d'abord, comme la Basilique du Latran, dédiée au Sauveur. Ce ne serait qu'au V[e] siècle, lors de la reconstruction eusébienne que l'église aurait été dédiée à Sainte Thècle, et peut-être également à Sainte Pélagie, dont on conservait une relique importante, à côté de la tête de Sainte Thècle dans l'autel majeur.

Cependant les deux noms n'apparaissent ensemble, pour la première fois, que dans un document du 4 juin 994. L'autel de Sainte Pélagie, comme le suppose U. Monneret de Villard, devait se trouver dans la crypte de Sainte-Thècle.

A. de Capitani d'Arzago consacre une note importante, mais malheureusement incomplète, aux baptistères de Milan. Si le premier, d'après le témoignage de S. Ambroise, se trouvait proche de la « Basilica Vetus », le second fut érigé près de la « Basilica Nova », entre 386 et 397, puis restauré et peut-être refait par l'évêque Laurentius I (489-511).

La deuxième partie du volume est consacrée à la description des fouilles (pp. 87-125). U. Monneret de Villard dans un article court mais très dense de l'Arch. St. Lomb., a. XLIV (1917) pp. 24 et sv., intitulé « L'antica Basilica di Santa Tecla in Milano », et dans son étude préliminaire à l'édition du *Liber Notitiae Sanctorum Mediolani* (Milan 1917, pp. xv-liv) avait clairement posé le problème de la localisation de l'ancienne église de Sainte-Thècle. La cathédrale actuelle, construite au XIV[e] siècle, se dresse, comme on le sait sur l'emplacement de la Basilique de Santa Maria Maggiore (ecclesia hiemalis-ecclesia minor) fondée en 836 avec des dimensions plus modestes mais la même orientation d'est à ouest (pp. 4, 98). Où se trouve la basilique de Sainte-Thècle, appelée « Chiesa Maggiore » ou « Basilica Nova » ou encore « Basilique d'été »? Erigée peu avant 355, reconstruite après les incendies de 1071-1075, elle fut détruite en 1461-1462 (pp. 99-100).

Tout portait à croire qu'elle se dressait sur l'emplacement de l'actuelle place du Dôme (p. 31). Les fouilles, entreprises au premier semestre de 1943 confirmèrent les suppositions des savants.

On peut maintenant affirmer que la Basilique de Sainte-Thècle occupait une partie de la place actuelle du Dôme. Précédée sans doute d'un atrium, elle comprenait cinq nefs (p. 105). La largeur de la nef centrale était de 17 mètres, des nefs latérales de 6 mètres 50. La largeur totale atteignait 47 mètres et la longueur 80 (p. 111). Ces données sont précieuses, mais le résultat des fouilles, au point de vue trouvaille de colonnes, chapiteaux, inscriptions etc. est relativement maigre.

Cela n'a rien d'étonnant, car deux fascicules du « Liber demolitionis Santae Teclae » (1461-1462), conservés aux Archives de la « Ven. Fabbrica del Duomo » (Reg. 262 et 616), racontent avec quel soin on transporta ailleurs ou on vendit les débris antiques (p. 102). Les fouilles de 1943 permirent cependant de retrouver le pavement en « opus sectile » à dessin géométrique, de type nettement classique, obtenu avec divers marbres (cipollin, brèche africaine, vert antique, blanc de Grèce, noir de Varenne etc.) (p. 102).

Ce pavement, est habituel en Lombardie aux IVe et Ve siècles. (pp. 101-102). Outre le pavement, dont une partie semble avoir été restaurée au Ve siècle, on retrouva deux colonnes de la crypte, quelques fragments de colonnes antiques, une inscription tombale, concernant un neveu de l'évêque Alcone, mort en 915, des croix peintes en rouge et des inscriptions, qui ornaient l'intérieur de « loculi « du Xe et du XIe siècle, enfin les restes imposants d'une splendide tombe des Visconti, attribuée à Balducci de Pise, en particulier un merveilleux lion de marbre (p. 102, fig. 45-52). La basilique Sainte-Thècle était pourvue d'un transept analogue à celui de la basilique de Nikopolis, étudiée par G. A. Soteriou (*Atti del IV Congresso di Archeologia Cristiana*, Roma 1940, I, p. 369 fig. 15).

Il n'y avait à l'origine aucune communication entre le baptistère St. Jean et la basilique (p. 129). Ce baptistère était situé entre la basilique Sainte-Thècle et la basilique Sainte-Marie, mais dans un axe sensiblement dévié. Mais comment expliquer à Milan l'existence du IXe au XIVe siècle d'une double cathédrale: Sainte-Thècle, cathédrale majeure et d'été, Sainte-Marie, cathédrale d'hiver?

Motifs liturgiques? influences orientales? L'auteur penche pour la première explication (pp. 114-118).

Il semble qu'une étude récente de J. Hubert sur *Les cathédrales doubles et l'histoire de la liturgie* (Atti del I Congresso internazionale di studi Longobardi, Spolète, 1952 pp. 167-176), fournirait à ce propos des éléments de solution. Dans des appendices l'Auteur fournit des renseignements précieux sur le cimetière médiéval (pp. 135-141), et les éditeurs exposent les transformations médiévales de la Basilique (pp. 125-134).

E. Cattaneo résume l'histoire du clergé de Sainte-Thècle (pages 142-161).

On ne saurait trop louer la présentation de cet ouvrage, enrichi d'un abrégé des sources documentaires (pp. 165-192) et illustré de 52 figures hors-texte.

P. Goubert S. J.

R. Janin, *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin.* Première partie: *Le siège de Constantinople et le Patriarcat Oecuménique.* Tome III: *Les églises et les monastères.* xviii, 612 pages, 4 cartes hors texte. Publications de l'Institut Français d'Etudes byzantines, Paris, 1953.

Il est superflu de rappeler que parmi les érudits, qui depuis 50 ans ont renouvelé nos connaissances sur la topographie de Constantinople, le R. P. R. Janin occupe une place de premier rang. Toutes les qualités, que l'on a relevées dans un premier volume sur « Constantinople byzantine » se retrouvent dans ce deuxième volume avec peut-être encore plus d'éclat et l'on souscrit sans peine au jugement, que porte sur lui dans la préface le R. P. V. Laurent: « l'Auteur, qui, pendant plus de trente années a fréquenté les lieux, consigne dans ce gros volume les résultats de recherches poursuivies non sans mérite, ni sans abnégation, une vie durant.

« Mgr. Duchesne eut aimé ce grand registre, où tout ce que les sources les plus diverses nous apprennent sur les églises et les monastères de Constantinople est exactement, sobrement et clairement rapporté. On pourra y signaler des lacunes. On ne manquera pas de discuter certaines localisations, là où les coordonnées topographiques sont inexistantes ou contradictoires. Il reste néanmoins que le tableau présente un ensemble imposant, digne tout à la fois de la faveur du public savant, et du monument qu'il inaugure à la gloire de la Grèce mediévale ».

Ce volume est en effet le premier ouvrage paru, mais le tome III de la collection projetée par Mgr. L. Petit, et dont le R.P.V. Laurent a plusieurs fois entretenu les Congrès internationaux des Etudes Byzantines. Cette collection sous le titre général: « La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin » étudiera dans une première partie: « Le siège de Constantinople et le Patriarcat oecuménique ».

Le tome I « L'évêché et le Patriarcat », le tome II « Les fastes patriarcaux et la succession épiscopale » confiés à d'éminents spécialistes composeront avec le présent tome III une refonte complète du célèbre « Oriens Christianus » de Le Quien, ou pour mieux dire une « Somme » des connaissances actuelles sur la grande métropole byzantine.

Sous le titre Bibliographie, l'Auteur résume en deux pages les sources récemment découvertes et les ouvrages les plus importants dont il s'est servi depuis ceux de Pierre Gylles (1561) jusqu'à ceux de A. Van Millingen (1912) et J. Ebersolt (1913-1921). Puis en quelques lignes (p. xiii) il expose le plan, qu'il a rigoureusement suivi.

En suivant l'ordre alphabétique grec, il s'est attaché à étudier les églises et monastères byzantins, identifiés (pp. 7-558) et non identifiés (pp. 558-560), en y joignant un appendice sur les cimetières et œuvres de bienfaisance dont les noms sont parvenus jusqu'à nous (pp. 560-582); viennent ensuite les sanctuaires latins de Constantinople (pp. 583-591) et de Péra-Galata (pp. 592-601).

Comme limite chronologique l'Auteur s'est imposé celles de l'empire byzantin (330-1453). Pour chaque sanctuaire, le R. P. Janin rassemble et résume les principales données connues, (fondation, édifices, culte et fêtes, iconographie, reliques, localisation). Ces notices sont, comme on le conçoit, de longueur inégale, variant de quelques lignes à plusieurs pages. La plupart se termine par une courte bibliographie. Parmi les notices les plus importantes il faut ranger celle de l'église et du monastère de Sainte Anastasie (pp. 26-30) des églises et monastères de Saint André (pp. 31-36) de N.D. des Blachernes (pp. 246-251), du monastère du Christ de Chora (pp. 545-553), du monastère du Christ Pantocrator (pp. 529-538), des églises et du monastère de Saint Christophe (553-555), des églises dédiées à Saint Constantin (pp. 305-308), à Saint Côme et Damien (pp. 294-300), à Saint Démétrius (pp. 96-99), à Saint Etienne (pp. 487-493; l'index met p. 497 au lieu de 487), des monastères des Hodèges (pp. 208-216), des Ibères (pp. 264-266), des Manganes (pp. 76-81), etc.

L'Auteur distingue fort bien les églises dédiées aux Quarante Martyrs de Sébaste (pp. 498-501) et celle dédiée aux Quarante-deux Martyrs d'Amorium (p. 502). Les premièrs mis à mort sous Licinius étaient vénérés dans au moins huit sanctuaires de Constantinople. Aux seconds, mis à mort par les Arabes sous Théophile, Basile le Macédonien consacra une chapelle dans le palais de Pégées. L'église de la Diaconissa, (pp. 181-182) construite en 598, que Mordtmann et J. Ebersolt identifiaient avec la mosquée Kalendercami, aurait été située, selon l'opinion d'A. Vogt, à l'endroit, où s'élève la mosquée de Beyazid.

Près de 90 pages (pp. 164-253) sont consacrées aux seules églises dédiées à la Théotokos. L'Auteur s'attarde à décrire l'histoire et les cérémonies du fameux sanctuaire des Blachernes (pp. 169-179) et émet le vœu que des fouilles soient entreprises près de l'« aghiasma », ou fontaine sainte, du quartier d'Ayvansaray où l'on situe l'emplacement de l'église détruite par un incendie en 1434 (p. 179).

Outre les 26 asiles connus de vieillards (pp. 565-570), l'Auteur rappelle que Tibère II (578-582) et Nicéphore I (802-811) en réparèrent un certain nombre, que S. André de Crète en fonda un au VIIIe siècle et que Michel le Paphlagonien (1034-1042) en établit de nouveaux, qu'il dota magnifiquement (p. 565). Le R. P. Janin énumère 23 Xénônes ou « établissements destinés à recueillir les indigents, qui venaient de la province ou de l'étranger », mais il signale qu'il en existait bien d'autres, dont plusieurs avaient été construits par Sainte Pulchérie (p. 575).

L'Auteur énumère seulement quatre hôpitaux, mais il rappelle qu'il en existait bien d'autres, outre les asiles de vieillards et les Xénônes, qui possédaient un service médical. Il fournit des détails intéressants sur le fonctionnement de l'hôpital du Pantocrator (pp. 576-578), en renvoyant aux travaux de G. Schreiber, A. K. Orlandos, et du R. P. V. Grumel.

Parmi les sanctuaires latins de Constantinople (pp. 582-592), les plus importants avaient été fondés par les Vénitiens, les Pisans et les Gênois. Amalfitains, Anconitains et Florentins avaient chacun une église: ce qui n'est pas prouvé pour les colonies des Allemands, Ragusains, Provençaux et Espagnols, assez nombreux à Constantinople aux XIIIe et XIVe siècles (pp. 587-588).

De nobles anglais, fuyant leur patrie après sa conquête par les Normands (1066), fondèrent à Constantinople une église Saint-Nicolas et-Saint-Augustin (p. 591). Parmi les églises monastiques latines, la plupart appartenaient aux Franciscains. Pendant l'Empire latin d'Orient, les Dominicains, les Frères Prêcheurs, eurent un couvent dans la ville même de Constantinople (p. 428). En 1238, le prieur Frère Jacques fut un des ecclésiastiques qui accompagnèrent la Sainte Couronne, achetée par Saint Louis (p. 590). Templiers et Hospitaliers eurent un hospice, et peut-être plusieurs pendant l'Empire latin. (pp. 590-591).

A Péra (Galata), l'Auteur énumère 18 églises ou chapelles, fondées par les Latins avant 1453 (pp. 592-601).

On comprend aisément l'intérêt de ce précieux répertoire et quelle mine de renseignements y trouveront les érudits. Non seulement les byzantinistes, mais encore les archéologues, les historiens de l'art, de la liturgie et de la spiritualité, tireront profit de ce volume édité avec autant de soin que « Constantinople byzantine » et dont un index complet et plusieurs cartes inédites rendent le maniement plus facile.

P. Goubert S. J.

G. Millet-A. Frolow, *La peinture du moyen âge en Yougoslavie* (*Serbie, Macédoine et Monténégro*) Fasc. 1, Paris 1954.

Das Centre national de la recherche scientifique, Mr. A. Grabar, der den Anstoss dazu gab, und Mr. A. Frolow haben der Kunstgeschichte einen grossen Dienst erwiesen, als sie sich entschlossen, das Fotoarchiv von G. Millet über die Fresken der mittelalterlichen Kirchen des Balkans zu veröffentlichen. Das hier vorliegende erste Heft dieser Veröffentlichung umfasst, wie A. Frolow das in seiner kurzen Einleitung sagt, die Kirchen, die zwischen der Mitte des XI. und der Mitte des XIII. Jahrhunderts ausgemalt wurden. Man kann in diesem Zeitraum 2 Gruppen von Kirchen unterscheiden. Die erste Gruppe umfasst die Kirchen Nord-Mazedoniens, die um Ochrida gravitieren; die andere zeigt die Kirchen des « eigentlichen » Serbien, deren Haupt anfänglich das Erzbistum Žiča und später Peč war. Frolow unterstreicht in einem kurzen Abschnitt (Seite vii) den Einfluss der griechischen Malerei: Doch polemisiert er nicht mit den modernen jugoslawischen Kunsthistorikern, welche in diesen « pictores graeci » nicht Griechen aus Saloniki oder gar aus Byzanz, sondern

Maler aus Dalmatien oder gar aus Italien sehen möchten, die « nach griechischer Art » malten.

Eine kurze Aufzählung der einzelnen Kirchen zusammen mit kurzen, aber erschöpfenden Literaturangaben beschliesst die Einleitung.

Es sollen noch mehrere Hefte folgen, (sowie ein ikonographischer Generalindex) und für die einzelnen Kirchen eine Tafel, welche die Verteilung der Bilder auf den Wänden zeigt. Man möchte im Interesse der leichteren Benützbarkeit der so wertvollen Sammlung wünschen, dass die Pläne nicht erst am Schluss gesammelt, sondern auf die einzelnen Hefte verteilt würden.

Es ist ja ein grosser Vorteil dieser Fotografien, der sich z. B. auf den Bildern der Kirche von Mileševo in « Serbien » sehr wohltuend bemerkbar macht, dass man sich ein Bild von deren Placierung im Raum machen kann. Die bisherige nur ausschnittweise Veröffentlichung dieser Fresken liess das nicht zu. Auch die naturgrossen Kopien der jugoslawischen Wanderausstellung der kirchlichen Fresken konnten nicht den Eindruck hervorrufen, den diese Fresken an Ort und Stelle machen.

Man muss auch sehr dankbar sein für die Bilder aus der Sofienkirche in Ochrida. Freilich sind die Kunsthistoriker von Skoplje daran, die älteste Freskenschicht dieser Kirche herauszuputzen. Sie haben auch nach den gelegentlichen Fotografien, die man zu sehen bekommt, Bedeutendes erreicht. Es ist aber doch sehr unsicher, wann die erwartete Monographie über diese Kirche erscheinen wird. Bis dahin sind die Bilder aus dem Fotoarchiv des grossen Meisters der byzantinischen Malerei, der Gabriel Millet nun einmal war, unersetzlich. Und auch nach dieser Veröffentlichung werden sie, ähnlich wie Millets Buch über die Kirchen von Saloniki, das heute schon überholt ist, als historische Dokumentation von grossem Werte sein.

Ähnliches gilt für die Bilder der Kirche von Nerezi. Wir sind äusserst dankbar sie zu besitzen: sie tragen teilweise wesentlich dazu bei, die Ausschmückung dieser Kirche zu verstehen. Aber auch diese reiche Sammlung von Bildern erweckt das Verlangen, eine erschöpfende Monographie über diese bedeutsame Kirche zu besitzen. Auch die Kopien der obengenannten Freskenausstellung und die farbigen Bilder, die A. Grabar in seinem Prachtband: La peinture byzantine zeigt, können naturgemäss keinen Gesamtheitseindruck von der so einzigartigen Ausmalung dieser Kirche vermitteln.

Möchten die angekündigten übrigen Hefte des bedeutsamen Werkes bald folgen.

A. M. Ammann S. J.

Arabica

I. Kratchkovsky, *Avec les manuscrits arabes* (*Souvenirs sur les livres et les hommes*), traduit du russe par M. Canard, Professeur à la Faculté des Lettres de l'Université d'Alger (= Publications de l'Institut d'Etudes Orientales de la Faculté des Lettres d'Alger, t. XIV). xiii/250 pages, 8 illustrations hors-texte.

Il faut savoir gré à M. M. Canard d'avoir rendu accessible à un large public de langue française l'ouvrage de M. I. Kratchkovsky, que Mme T. Minorsky vient également de traduire en anglais.

L'Auteur, professeur à l'Université de Leningrad, membre de l'Académie des Sciences de l'U.R.S.S., est mort en 1952, laissant la réputation d'un grand arabisant. M. M. Canard a publié, dans la *Revue Africaine* de 1952, une abondante Bibliographie de ses œuvres.

Dans la préface à la IIe édition, intitulée: « Sur les manuscrits arabes », parue en décembre 1945, I. Kratschkovsky rappelle son propos: « J'ai pris comme point de départ des souvenirs sur des manuscrits ou des livres... Je n'ai parlé que des hommes vers lesquels m'ont amené sur le chemin de la vie les manuscrits et les livres, anciens et modernes, arabes et russes » (p. x).

Dans la préface écrite, le 1er septembre 1941, au sanatorium « Ouzkoié », il « prie de lecteur de ne pas voir dans ce petit livre des mémoires personnels de l'auteur ». Il dit, en effet: « Avant tout, j'ai voulu montrer ce qu'un savant éprouve en travaillant sur des manuscrits, dévoiler un peu les sentiments qui l'agitent et dont il ne dit jamais rien dans ses travaux spéciaux, quand il expose les résultats scientifiques auxquels il est parvenu » (p. 1).

On trouvera dans ce volume, où il ne faut chercher ni ordre méthodique, ni souci d'érudition, une mine de renseignements les plus divers, dont beaucoup sont précieux sur les conditions du travail des islamologues en Russie et à l'étranger (de 1900 à 1945), la biographie, le caractère, les ouvrages de nombreux orientalistes: Fraehn, Rosen, Boldyrev, Guirgass, Senkovsky, Sabloukov, sans oublier les Arabes qui ont travaillé en Russie, le Cheikh égyptien Tantâwi, le damasquin Mourkos (p. 222), le libanais Mikh'ail Nou'aïma, qui fut séminariste à Poltava de 1905 à 1911 (pp. 65-74), etc.

Parmi tant de souvenirs, inégalement intéressants, il nous est agréable de glaner les impressions de l'Auteur au cours de deux hivers passés à Beyrouth, à « l'Université Saint-Joseph, moitié française, moitié arabe», et il évoque les « grands noms » des PP. Lammens, Ronzevalle, Cheikho, Salhani (pp. 17-18). A ce dernier, le R. P. Antoine Salhani, éditeur des poésies d'al-Akhtal, l'ami de Jean Damascène, il consacre plusieurs pages empreintes d'une reconnaissance émue (pp. 212-220).

Des notes explicatives (pp. 237-244) fournissent d'utiles renseignements sur des noms propres cités dans le volume, et peu familiers au grand public. P. Goubert S. J.

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

Corpus Christianorum. Series Latina I, 1. *Q. S. F. Tertulliani Opera.* Pars I. *Ad Martyras,* cura et studio E. DEKKERS. *Ad Nationes* libri II. Cura et studio J. G. Ph. BORLEFFS. Turnholti 1953.

Etiamsi ad Orientem non spectet hic fasciculus qui novam ac monumentalem editionem patrologicam inchoat a nobis bene augurantibus salutatur. Opus ad amussim recentioris criticae peractum est atque omnibus artis typographicae numeris decoratur.

Acta S. C. de Propaganda Fide Ecclesiam Catholicam Ucrainae et Bielarusjae spectantia. Vol. IV: 1740-1769. Collegit et adnotationibus illustravit P. Athanasius G. WELYKYJ OSBM. Romae 1955. Pag. XII — 269.

Analecta Ordinis S. Basilii Magni, Series II. Sectio II. - « Analecta OSBM » Vol. II (VIII), Fasc. 1-2, Romae 1954, pag. 304.

S. Josaphat Hieromartyr. Documenta Romana Beatificationis et Canonizationis. Vol. II: 1628-1637. Collegit, adnotationibus illustravit necnon introductione auxit P. Athanasius WELYKYJ OSBM. (= Analecta OSBM Series II - Sectio III) Romae 1955.

Sources chrétiennes Num. 42, *Jean Cassien, Conférences I-VII,* Introduction, texte latin, traduction et notes par Dom E. PICHERY, moine bénédictin de l'abbaye Saint-Paul de Wisques, Paris 1955, pag. 282.

Joseph HENNINGER, S. V. D., Fribourg, *Mariä Himmelfahrt im Koran, Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* X (1954), S. 288-292.

Father Basil KRIVOSHEINE, Monk of Mount Athos, *The Ascetic and Theological Teaching of Gregory Palamas.* London 1954. Reprint from *The Eastern Churches Quarterly,* 1938, Num. 4.

Luigi LEO, *Riflessi religiosi dell'Islam in Mille e una notte* (= *Studia et documenta orientalia* 1), Cairo, Centro di Studi orientali della Custodia Francescana di Terra Santa 1955, pag. 94.

Kon. I. LOGOTHETES, *Ἡ φιλοσοφία τῆς ἀναγεννήσεως καὶ ἡ θεμελίωσις τῆς νεωτέρας φυσικῆς.* Atene 1955, pag. XX + 707.

Alfred RAMMELMEYER, *Russische Literatur in Deutschland,* in *Deutsche Philologie im Aufriss,* Herausgegeben unter Mitarbeit zahlreicher Fachgelehrter von Prof. Dr. Wolfang STAMMLER. Erich Schmidt Verlag, Berlin/Bielefeld/München. 21. Lieferung, Spalte 367-384 und Lieferung 22, Spalte 385-394.

INDEX VOLUMINIS XXI-1955

I. — LUCUBRATIONES

2. – COMMENTARII BREVIORES

In memoriam:

3. — RECENSIONES

Alia scripta ad nos missa

Impr. pot.: Romae, 22-XII-1955. I. O. DE URBINA S. I., *Praes. Pont. Inst. Or.*
IMPRIMATUR: *Ex. Vic. Urb.* 23-XII-1955 - A. TRAGLIA, Arch. Caes. *Vicesger.*

1955 — ROMA — TIPOGRAFIA PIO X — VIA ETRUSCHI, 7-9